

ARISTOTELES' IDEALSTAT,

DESS KULTURFORM OCH INRÄTTNINGAR.

Akademisk afhandling,

som med tillstånd af den vidtberömda Filosofiska Fakulteten vid Kejserliga Alexanders-Universitetet i Finland

till offentlig granskning framställes

af

J. J. F. PERANDER,
Filos. Mag. och Docent.

uti Filosofiska lärosalen den 29 Maj 1878
p. v. t. f. m.

HELSINGFORS,
J. C. Frenckell & Son, 1878.

JOHAN WILHELM SNELLMAN

tillegnas dessa blad

såsom en gärd af vördnad och tacksamhet

af

Författaren.

Innehåll:

Kap. I. Allmänna bestämningar om staten öfverhufvud och om idealstaten.

Då staten, så inleder Aristoteles sin politiska undersökning, är ett förbund och hvart och ett sådant är bildadt för uppnående af något godt, är det klart, att äfven det politiska förbundet, som är det förnämsta af alla, eftersträfvar någon egendomlig form af det goda. För att bestämma denna form förfar Aristoteles analytiskt. Han visar oss först de enklare, icke statliga samfunden, som äro tidigare än staten och omfattas af honom (ἐξ ὧν σύγκειται), för att i förhållande till dessa bestämma hvad staten är, hvilken plats han intager i de menskliga tingens ordning. Blott genom ett sådant förfarande kunna vi, menar Aristoteles, erhålla en teknisk begränsning (τι τεχνικον) af den statliga tillvaron. [1]) Han visar oss derföre först, hvilken plats familjen (οἰκία) intager såsom det enklaste ursamhälle. På dess grundval bilda sig de gentiliciska samfunden (γένη, κῶμαι), samt φρατρίαι och φυλαί. [2]) Det gemensama för alla dessa varaktiga samfund likasom för andra tillfälliga föreningar är, att de hafva blott någon del af den menskliga välfärden till uppgift (άι μὲν ὃυν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τῦυ συμφέροντος ἐφίενται [3]) Men det måste finnas ett samhälle, som har det menskliga goda såsom sådant (τἀνθρώπινον ἀγαθόν), den menskliga välfärden i dess helhet (εἰς ἅπαντα τὸν βίον) till föremål för sin omvårdnad, och detta samhälle är staten. [4]) Han är med hänsyn härtill det autarkiska samhället. Staten är ett af flere kommuner (gentiliciska samfund) bildadt

[1]) Polit. I, 1. 1252, a. 20 ff.
[2]) Polit. II, 2. o. II, 5. 1264, a, 8. o. III, 9. 1280, b, 36.
[3]) Eth. Nic. VIII, 11. 1190, a, 14.
[4]) Eth. Nic. VIII, 11. 1160, a, 21 o. I, 1, 1094, b, 6.

fullständigt förbund, som i hvarje hänseende uppnått den fullständiga autarkin, uppkommet för sjelfbevaralse, men bestående för välfärdens uppnående (ἡ δ'ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, ὄυσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.[1]) Detta är statens allmänna begränsning. Aristoteles betonar således tillvaron af icke statliga samfund, som i en organisk utveckling äro tidigare, än staten och ingå i honom, och att det, som närmast föranleder dess bildande, är intresset att bestå i tillvarons kamp, men att statens väsende, som icke blott häraf bestämmes, är autarkin eller att vara en välordnad tillvaro för uppnåendet af det menskliga goda öfverhufvud. Då han visar, att staten är ett förbund af tidigare samfund, är hans tanke icke den, att blott dessa samfund såsom sådana vore de omedelbara medlemmarne af staten. Att äfven de enskilda stå i ett omedelbart förhållande till staten är en uppfattning, som förråder sig i hela fortgången af Aristoteles politiska undersökningar.

Man har anmärkt, att Aristoteles vid sin konstruktion af statsbegreppet haft den attiska statens historia för ögonen, och det är utan tvifvel en af den aristoteliska politikens utmärkta förtjenster att under aktgifvande på statens genetiska utbildning hafva fastställt dess grundform med hänsyn till de icke statliga samfunden och uppfattat dessa såsom nödvändiga, fundamentalbeståndsdelar af den politiska tillvaron (ἁι δὲ κοινωνίαι πᾶσαι μορίοις ἐοίκασι τῆς πολιτικῆς.[2]) En uppfattning, enligt hvilken hvarje stat är i viss mening förbundsstat, har äfven under den senare hälften af detta århundrade alltmera framträdt i statsläran och väsendtligen bidragit till dess pånyttfödelse. Aristoteles finner icke denna uppfattning hos sin föregångare, hos Plato. Tvertom gör han den gällande gentemot Platos idealstat, som upplöser såväl familjer som andra icke statliga samfund i den politiska kommunismens intresse. I sjelfva verket är det äfven

---

[1]) Polit. I, 2. 1252, a, 27.
[2]) Eth. Nic. VIII. 11. 1160, a, 9.

i våra dagar gentemot den kommunistiska strömningen, man nödgats mera organiskt än tillförene bestämma statens plats i de menskliga tingens ordning.

Aristoteles är angelägen om att förebygga den teori, enligt hvilken staten blott vore ett sådant förbund, som afsåge, att en befolkning på ett gemensamt territorium skulle förbinda sig dels att icke förorätta den ena den andra, dels att gemensamt bekämpa yttre fiender. Att han vill afböja en sådan statsuppfattning framgår redan af den anförda definitionen på stat. Men särskildt upptages den till vederläggning i 9 kap. af politikens tredje bok, som vi anse vara ett högst märkeligt parti af den stagiritiske tänkarens politiska undersökning. Han framhåller här vigten af en rigtig begränsning af statens väsende för att kunna bedöma, i hvad mon de särskilda klassernas i samhället anspråk på makt äro befogade. Makt måste tilldelas dem med hänsyn dertill, i hvad mon de bidraga till det ändamål, som är statens. Statens autarkiska grundform skall således fasthållas icke blott gentemot de icke statliga samfunden, utan äfven gentemot de sociala makterna, gentemot de särskilda klasserna och deras anspråk. Om menniskorna blott för besittningens skuld hade inträdt i det politiska förbundet (των κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον), skulle hvar och en blott efter måttet af sin förmögenhet hafva makt i staten och oligarkernas grundsatser vore då rigtiga. Det vore icke rätt, att de, som inlagt blott en hundradedel i grundfonden för ett företag, skulle hafva samma fördelar deraf, som de, hvilka tillskjutit allt det öfriga. Men staten grundlägges icke blott för lifvets upprätthållande (i detta fall skulle äfven slafvar och djur kunna utgöra beståndsdelar af den politiska suveränen, ty äfven de hafva lifvets intressen), ej heller för att vara ett krigsförbund (μήτε συμμαχίας ἕνεκεν), ej heller för tryggande af handel och vandel (μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους.[1]) „Skulle staten vara bildad för dessa ändamål, så skulle Tyrrener och Karthager och

---

[1]) Polit. III, 9. 1280, a, 25. ff.

alla, som stå i aftalsförhållande till hvarandra (πάντες οἷς ἐστὶ σύμβολα πρὸς ἀλλήλους) vara att betrakta såsom medborgare af samma stat, ty de hafva aftal angående in- och utförsel, garantier mot oförrätter och urkunder om ömsesidigt bistånd i krig. Men de bekymra sig icke om hvarandra, huru beskaffade de äro, ej heller derom, att ingen af dem, som äro bundna genom förbundsfördraget, må hafva en rättsvidrig och sedligt förderfvad karakter, utan blott derom, att de icke förorätta hvarandra. De deremot, som vilja gestalta den politiska tillvaron, måste hafva till synmål folkets bildningstillstånd. En stat, som icke har detta synmål, är blott till namnet, men icke i verkligheten, en stat. Han blir utan detta syfte blott ett krigsförbund (συμμαχια), som genom territoriets gemensamhet skiljer sig från vanliga förbund af detta slag mellan aflägset från hvarandra boende medlemmar, och lagen (νόμος) blir i detta fall blott fördrag (συνθήκη) och, såsom sofisten Lycophron sade, en garanti för ömsesidigt iakttagande af rättigheter, men utan makt att förädla medborgarne“ [1]). Om vi förbinda kontrahenternes i ett krigsförbund territorier till en enhet (τοὺς τόπους εἰς ἕν) och fördela den sammanlagda folkmängden på särskiljda yrken med skydd för bytes-samfärdsel och ännu tilllägga connubia (εἰ πρός ἀλλήλους ἐπιγαμίας ποιήσαιντο), skulle likväl ingen stat i egentlig mening uppstå, ifall folkmängden på det gemensama territoriet icke är förbunden i andra hänseenden, än de nämnda. Hvar och en kunde allt ännu, ifall inga vidare bestämningar tillkomma, betrakta sitt hus såsom en stat för sig. Alla de nämnda beståndsdelarne ingå i statens begrepp, men äfven om de alla äro förhanden, hafva vi likväl icke ännu en verklig stat. Det som måste tillkomma är en gemensam omvårdnad om välgång och förädling för uppnående af ett autarkiskt lif (ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν και αὐτάρκους). Det politiska förbundet uppgår icke i blotta sammanlefnaden, i blotta coexistensens fredande (οὐ τοῦ συζῆν χάριν),

[1]) Polit. III, 9. 1280, a, 31.

utan innefattar derjemte och i främsta rummet syftemålet att befrämja ädel verksamhet (τῶν καλῶν πράξεων χάριν [1]).

Den aristoteliska politikens hela hållning beror på denna uppfattning, att staten redan i sitt begrepp innefattar hänsynen till bildningslifvet, att staten genom sitt väsende är kulturstat. Man kan icke läsa Aristoteles anförda bestämningar om staten utan att påminnas om de statstheorier, som aflöst hvarandra i den moderna vetenskapen. Den abstrakta theori, som A. i det anförda bekämpar, har ett påfallande slägttycke med den s. k. kantska theorin, enligt hvilken staten blott har att tillbakahålla störingar, att upprätthålla rättssäkerhet, att realisera det rätta blott såsom inbegreppet af de betingningar, enligt hvilka den enas frihet kan stå till samman med den andras. Gentemot denna formalistiska theori har man under den senare hälften af detta århundrade med allt klarare medvetande om sakens betydelse och under öfver allt märkbara inflytelser af den aristoteliska politikens lärosatser förfäktat kulturstatsbegreppet eller den uppfattning, att staten skall stå i ett positivt förhållande till samtligheten af de lefnadsändamål, som ingå i ett folks kultur. Äfven det egendomliga utvecklingsskifte i det offentliga lifvet, under hvilket den ideala kulturstatens väsende framträdde i den helleniska filosofin, erinrar om de tillstånd i vår tid, som göra en ideal kulturpolitik allt mera nödvändig för staterna. Gentemot den undergräfvande hegemonistiska maktpolitiken i Hellas, som på Aristoteles tid redan varit underkastad en sådan verldshistoriens dom, som icke är förenad med någon vädjerätt för folken, och gentemot det plutokratiska samhället, som på nämnda tid likaledes blottat sin förvirring, sina fruktlösa strider och omhvälfningar, ställer Aristoteles sin ideala stat, i hvilken kulturpolitiken och det offentliga uppfostringsväsendet äro hela det offentliga lifvet beherrskande grundintressen, och likaså har kulturstatsbegreppet eller behofvet af en mera omfattande bildningspolitik i det moderna lifvet och i den mo-

[1] Polit. III, 9. 1280, b, 13 ff.

derna vetenskapen framträdt och kommit till medvetande dels gentemot den hegemonistiska maktpolitiken, som allaredan upplefvat öfverraskande, djupt ingripande, om dess vansklighet vittnande vexlingar, dels gentemot det plutokratiska samhället, som länge företett en förtviflad och upplösande kamp mellan rikedomen och fattigdomen.

Då Aristoteles begränsar statens väsende och visar oss den egentliga betydelsen af det politiska autarkibegreppet, ledes han till spörjsmålet om statens ursprung, som står i närmaste samband med läran om statens väsende. Den sofistiska skolan, ur hvilken den statstheori, hvilken Aristoteles bekämpar, härleder sig, såsom dennes framställning i förbigående låter oss få veta, har äfven lärt, att staten icke hvilar på natur, utan blott på beräkning, på menskligt tillgörande, att stat och rätt äro någonting konventionelt och så föga hafva sin källa i naturen, att de till och med stå i strid med henne [1]). Den starke behöfver ingen stat och rätt och af naturen sträfvar hvar och en till ett ostatligt tillstånd af fullständig makt. Blott emedan den enas maktdrift kommer i kollision med den andras, nödgas man, för att afböja detta, i strid mot sin natur finna sig vid de inskränkningar, som statslifvet innebär. Gentemot denna sofistiska lära om statens ursprung, som står i fullkomlig öfverensstämmelse med den uppfattning, att staten blott hade att freda coexistensen, förfäktar Aristoteles med särskildt intresse den grundsats, att statslifvet är grundadt i naturen, att det finnes en drift till det politiska förbundet. Menniskan är, enligt Aristoteles ryktbara, ofta åberopade och i all dess enkelhet märkeliga utsago, af naturen ett politiskt väsende (φύσει πολιτικὸν ζῷον). Om familjen och det gentiliciska samfundet äro af naturen, så måste äfven staten, såsom deras fulländning, hafva sitt upphof i naturen [2]). Han är, menar Aristoteles, på visst sätt af naturen ursprungligare, än familjen och hvarje enskild (πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν), emedan

---

[1]) Soph. el, c. 12. 173 a 7.

[2]) Polit. I, 2. 1252, b, 30. ff.

hvarje organisk helhet — såsom en sådan betraktar Aristoteles staten — är ursprungligare än dess delar [1]). Den som i följd af sin natur (δια φυσιν) och icke genom tillfälliga omständigheter är utesluten från det statliga lifvet är antingen mer eller mindre än en menniska, antingen en gud eller ett djur (ἢ θηρίον ἢ θεός [2]). Ett bevis derpå att menniskan af naturen är ett statligt väsende mer än bien och de djur, som lefva i svärmar, finner Aristoteles deri, att naturen, som gör ingenting planlöst (μάτην) förlänat menniskan ensam bland alla varelser talets gåfva. Äfven djuren kunna genom läten röja för hvarandra angenäma och smärtande sensationer. Men språket går derpå ut att framställa föreställningar om det gagneliga och skadliga, om det rätta och det orätta, det goda och det onda och det är gemensamhet i sådana föreställningar, som ligger till grund för familjen och staten [3]). Hvad Aristoteles egentligen åsyftar med denna utsago om språkbegåfningens sammanhang med statsiden, framgår af ett ställe i ethiken, der det heter, att djuret icke har någon uppfattning af det allmänna, utan blott intryck och minnen af det enskilda (οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην [4]). Då menniskosjälen i dess verksamhet nödvändigtvis frambringar det allmänna och gifver uttryck åt detta i språket, framgår häraf den naturliga bestämmelsen för ett allmänt lif under hägn af lagar. Genom sin egendomliga psykiska daning inledes menniskan omedelbart inom kretsen af ett fädernesland. Ett politiskt lif är förenadt med menniskans tillvaro med samma nödvändighet, som det, att hon talar. Det är likväl icke Aristoteles mening, att staten blott vore att betrakta såsom en naturprodukt, att han skulle gro och växa såsom en planta i vildmarken. Naturens motiv till statsbildningen måste menniskan sjelf gestalta och utföra. Den

---

1) Polit. I, 2. 1253, a, 19.
2) Polit. I, 2. 1253, a, 3, o. 29.
3) Polit. I, 2. 1253 a 7.
4) Eth. Nic. VII, 5. 1147, b, 4.

historiska rättsskolans uppfattning, att stat och rätt i deras historiska ursprung likasom i deras fortfarande bestånd blott vore instinktiva daningar, är fullkomligt främmande för Aristoteles. Hans uppfattningssätt utesluter icke det antagande, att en öfverenskommelse, ett samtycke, en förmedling genom atsigt och medvetande är den rättsliga formen för statens uppkomst, för sammanslutningen af de samfund, som äro tidigare än staten, men det, som hans lära afböjer, är den uppfattning, att staten sjelf blott vore ett fördragsförhållande, eller att statens rättsgrund blott vore aftalet, samtycket, öfverenskommelsen. Denna uppfattning, som med alla dess conseqvenser framträdt i den sofistiska skolan, förkastar han obetingadt. Läran om statens spontana ursprung har för Aristoteles betydelse såsom bestämmande uppfattningen af statens väsende, af dess uppgift, och bestämmelse. Är staten blott onatur, såsom sofisterna antogo, så skall han icke kunna utföra det omfattande värf, som den politiska autarkin innefattar.

Statens autarkiska och spontana grundform skall bestämmas och fasthållas icke blott gentemot den enskilda och familjen samt öfriga samfund, som staten omfattar, utan tillika gentemot de sociala klasserna, af hvilka hvar och en sträfvar att göra sitt särskilda klassintresse till statens rådande grundintresse. Att rigtigt bestämma, hvilka klasser kunna med rätta göra anspråk på makt, och i hvilken mon de skola blifva delaktiga i densamma är summan af den politiska visheten (ἔχει τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν [1]). På samma vis som familjen, kommunen, phratrian och phylen äro beståndsdelar af staten (μορια), så betecknas äfven klasserna såsom sådana beståndsdelar (μέρη πόλεως), och orsaken, hvarföre det finnes en mångfald af olika statsförfattningar skall vara den, att det i staten finnes en mångfald af klasser, som på olika vis äro delaktiga i suveräniteten [2]). Aristoteles använder derföre i sin politik en särskild omsorg

---

[1]) Polit. III, 12. 1282, b, 22.
[2]) Polit. IV, 3. 1289; b, 27 ff. o. c. 4.

på en rigtig och fullständig analys af den sociala verldens elementer.

De allmännaste intressen, som grundlägga motsatta läger i samhället med skiljaktiga politiska programmer, äro massans, rikedomens, bildningens och bördens klassintressen [1]). Massans klassintresse (οἱ πολλοι, οἱ ἐλεύθεροι) är det minst sammansatta: det hvilar blott på förhanden varo af fri börd eller det, som skiljer den frie mannen från den tjenstbara, från slafven [2]). De rikes klassintresse (οἱ πλούσιοι) förenar den frie bördens intresse med rikedomens. Emedan besittningen är vilkor för bildning inom en klass, erhålla oligarkiska stater, hvilkas författningar hvila på census, utseende af att fördela makten med hänsyn till bildningen. De rike göra anspråk på att uppbära bildningens eller kalokagathins intressen (και καλοὺς κἀγαθοὺς καὶ γνωρίμους τόυτους προσαγορεύουσιν) ty deras klassfördom är, att tro allt godt hafva tillfallit dem, då rikedomen tyckes utgöra måttstock för allt värde (ὁ γὰρ πλοῦτος ὅιον τιμή τις τῆς ἀξίας τῶν ἄλλων [3]). Bildningens intresse (οἱ αγαθοι) grundar sig på personliga förtjenster, på dygder, insigter, talanger, snille. Bördens, eupatridernas klassintresse (οἱ εὐγενεῖς) hvilar på bildning och rikedom, som gått i arf (ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος κὰι ἀρετή [4]), hvarföre förfädrens ära särskildt ingår i detta klassintresse (ἡ εὐγένεια ἐντιμότης τισ προγὸνων ἐστιν). Adel är således slägtförtjenst (ἀρετὴ γένους). Ädlingarne ringakta andra, till och med dem, som äro lika ädla, som deras förfäder, ty ju längre upp i tiden slägtens anor stiga, desto större är dess ära. De egenskaper, som tillkomma de fria, hafva ädlingarne i högre grad: de äro, så att säga, mera medborgare (πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν). Dock, adel är slägtförtjenst, men ädelhet är att icke vanslägtas (τὸ μὴ εξίστασθαι τῆς φύσεως), hvilket vanli-

---

1) Polit. III, 13. 1283, b, 1.
2) Polit. III, 11. 1281, b, 24.
3) Polit. IV, 7. 1293, b, 36. o. Rhet. II. 16 a 1.
4) Polit. IV, 8. 1294, a, 13.

gen icke inträffar med ädlingarne. Slägterna äro underkastade samma vexling som vextverlden. Deras kraft att frambringa utmärkta män mattas, sedan den fortfarit någon tid. De geniala stammarnes (τὰ ευφυᾶ γένη) urartning visar ett tumultuariskt skaplynne, de solida stammarne (τὰ στάσιμα γένη) urarta till ett indolent väsende [1]. Eupatridklassen i dess helhet har likväl enligt Aristoteles icke förfallit främst af denna naturliga orsak, utan emedan den utbytt den politiska ärelystnaden mot vinningslystnaden och rigtat sig på det allmännas bekostnad. Den har offrat åt chrematismen. Den urartade adelns klassintresse sammanfaller med rikedomens [2]. Det är en hela politiken genomgående uppfattning, att den bestående staten i Hellas på Aristoteles tid i sitt inre var blott en plutokratisk stat med tvänne hvarandra bekämpande intressen, rikedomens och massans. Denna uppfattning finna vi redan hos Plato. De bestående staterna bör man, menar han, gifva ett större och förnämare namn. Hvar och en af dem är många stater, icke en stat: han innehåller, om han än är så liten, tvänne mot hvarandra fiendtliga stater, de fattiges och de rikes stat, hvilka hvardera åter innefatta ganska många stater [3]. Det är detta sociala tillstånd i den historiska staten, som närmast föranleder Plato och Arsitoteles att visa oss grunddragen af de ideala stater, i hvilka denna kollision, denna splittring och tvedrägt äro genom de offentliga inrättningarne afböjda. Vi finna hos Aristoteles denna rigtiga uppfattning af det sociala problemet, att dess lösning visserligen närmast måste ske inom det element, der klassernas kamp försiggår, med andra ord, att en jemnare fördelning af egendomen, som man vanligen tänker sig såsom det osvikliga botemedlet mot det onda, visserligen är nödvändig, men att denna förutsätter en omfattande kulturpolitik, utan hvilken de tumultua-

---

[1]) Rhct. II, 15. 1390, b, 18.

[2]) Polit. IV, 8. 1294, a 13. c. 15. 1286, b, 14. o. Rhct. II, 15. 1390, b, 16 ff.

[3]) De republ. 4, 422.

riska sociala makterna icke kunna varagtigt lugnas. Äfven om alla skulle hafva det behöfliga målet af egendom, vore allt härmed icke vunnet: det är vida mer af nöden, att begären hafva det rätta måttet, än att besittningen har det. Men detta är icke möjligt utan en genom lagarne ordnad omfattande uppfostran, som rigtar hogen med andra idealare intressen, än sinlighetens tillfredsställande [1].

Efter måttstocken af de särskilda klassernas värde med hänsyn till statens ändamål att befrämja mensklig förädling skola deras andelar i makten begränsas. De, som genom sin bildning, sina personliga förtjenster gifva det största bidraget till uppnåendet af statens ändamål, skola hafva större makt än de, som i anseende till fri börd eller adlig börd äro jemgoda eller dem öfverlägsna, men stå efter dem i förstnämnda egenskaper, och större än de, som äro dem öfverlägsna i rikedom, men underlägsna i bildning [2]. Alla de särskilda klasser eller partier, som tvista med hvarandra om makten hafva, ehuru icke obetingadt, likväl delvis rätt (ὅτι μὲν ὀυν πάντες οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου λέγουσι, φανερὸν), ty de grunda alla sina yrkanden och anspråk på något, som bidrager till statens bestånd och välfärd [3]. Deras missrigtningar bero blott derpå, att en hvar af dem vill göra ett klassintresse, som blott har relativt berättigande, till statens genomgående intresse och sålunda upphäfva statens autarkiska grundform, som hvilar på hänsynen till det menskliga goda i dess helhet. Äfven den på personliga förtjenster beroende politiska bildningsadeln, så vigtig den än är för staten, kan ifall den konstituerar sig såsom den uteslutande suveränen, hindra ett folk att i möjligaste måtto uppnå statens ändamål. Ty det är möjligt, att samtliga folket, då vi föreställa oss det icke blott i dess isolerade andelar, utan in corpore (οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας) innehåller ett större mått af dygder och

---

[1]) Polit. II. 7. 1266, b, 28 o. 1267, a, 2.
[2]) Polit. III, 9. 1281, a, 4. o. V, 1. 1301.
[3]) Polit. III, 9. 1281, a, 8.

goda egenskaper, än den fåtalige bildningsadeln. Äfven folkets delaktighet i makten kan således förfullständiga det i bildning framstående fåtalets syfte och bidraga till, att staten i möjligaste måtto uppfyller sin bestämmelse af mensklig förädling. Den distributiva rätten, som icke bygger på den demokratiska jemlikheten, som låter alla gälla lika (τὸ ἴσον κατ' ἀρίθμον), utan på jemlikhet efter förtjenst (ἴσον τὸ κατ' ἀξίαν), skall vara den egentligen konstitutiva principen i statsförfattningen. Då statens uppgift icke är blott att upprätthålla en nation, utan fastmer att upprätthålla och befrämja dess kultur, måste hänsynen härtill göra sig gällande vid suveränens konstituerande. Statens författning måste vara kulturförfattning [1]).

Den politiska suveränen, som författningen konstituerar, är icke blott ett aggregat af klasser, som lemnar deras organiska förhållande till hvarandra oafgjordt. Författningen, som upptager klasserna i suveränen, måste hos hvarje klass urskilja det, som blott är klassintresse, och det, hvarmed klassen bidrager till det goda, som staten eftersträfvar samt blott inordna denna senare andel i den suveräna makten. Den organiska staten hämmar det excessiva i klassernas drifter och skaplynne, bestämmer deras läge och ställning med hänsyn till det helas natur och fordringar och ombilder sålunda den struktur, som klasserna såsom blott sociala makter, lemnade åt sig sjelfva, skulle antaga. Denna organiska ställning kan staten hafva, blott om han är grundad i naturen, om han har en naturrätt, en egen grundrätt, och icke är, såsom sofisterna antaga, blott någonting accidentelt i de menskliga tingens ordning.

Då den politiska suveränen är grundad på många olika beståndsdelar, måste det intresse, som genomgår hela suveränen, det som är gemensamt i dess medvetande och sed, hafva tillvaro i allmän form såsom lag. Det är ett i politiken ofta återkommande yrkande, att lagarne skola utgöra suveränen, och att den personliga herrskaren, han må vara

[1]) Pol. III. 13. 1283 a 23. ff. o. c. 11. 1281, a, 40 ff.

en eller utgöras af folket, skall vara suverän blott öfver den del af det offentliga lifvet, hvaröfver lagarne omöjligen kunna gifva noggranna bestämningar i följd af svårigheten att gifva allmänna föreskrifter öfver alla särskilda fall. (δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τόυτων εἶναι κυρίους, περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν όι νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι καθόλου δηλῶσαι περὶ πάντων [1]). Då Aristoteles visar oss staternas egendomliga upplösningsprocess, finner han detta vara den konstanta formen för denna process, att menniskorna blifva suveräna i stället för lagarne. Lagen är en suverän, som har förnuft utan att hafva lidelser. Den förnuftiga anden har ett oafhängigt bestånd hos ett folk i gestalten af lagar. På visst sätt kunna vi, menar Aristoteles, säga, att lagarne, ehuru de närmast gifva blott allmänna föreskrifter, likväl bestämma öfver allt. Ty det är lagen, som genom den sorgfälliga uppfostran den bereder (ἐπίτηδες παιδεύσας ὁ νόμος) gör den personliga herrskaren skicklig att på ett rigtigt och samvetsgrant sätt afgöra öfver det, hvilket lagens allmänna bestämningar icke omedelbart nå. När man, yttrar Aristoteles, yrkar att förnuftet skall herrska, yrkar man egentligen att gud och lagarne skola herrska. Den, som inrymmer herradömet åt menniskan, förknippar djuret med herrskaren (προσθίτησι καὶ θηρίον). Ty begäret är någonting djuriskt och lidelsen förvirrar ätven de bästa, då de herrska. Blott lagen är förnuft utan lidelse (ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν [2]). Mot det oinskränkta konungadömets förfäktare anför Aristoteles, att äfven den personliga herrskaren måste hafva en uppfattning af det allmänna (τον λογον του καθολου), att han måste vara ett lagstiftande väsende för att fullgöra sin mission: han kan icke utföra det politiska herrskaredömet blott genom enskilda åtgärder i den oändliga mångfalden af fall och förhållanden utan att hänföra dem till en allmän grundform för lifvet, till en genomgående rigtning

---

1) Pol. III, 11. 1282, b, 2.
2) Polit. III, 16. 1287, a, 22.

och bestämmelse (ἀνάγκη νομοθέτην αὐτὸν εἶναι). Att herrska är icke att tilltvinga sig lydnad, och göra andra tjenstbara under sig utan det är att genom sitt inflytande göra en genomgående allmän grundform skönjelig i hela den politiska verkligheten och derigenom sammanhålla och beherrska den. Lagar äro sålunda det politiska herrskaredömets egentliga substans. Det är genom ett sådant herrskareideal den helleniska verlden skiljer sig från den orientaliska. Då Aristoteles jemför den helleniska familjen med den orientaliska, finner han åtskilnaden deri, att qvinnan, som i den förra är fri, i den senare är tjenstbar (δούλη), hvartill han finner orsaken vara den, att den orientaliska verlden saknar det sanna herrskareanlaget[1]. Den orientaliske herrskarens värf i familjen likasom i staten är att göra hela sin omgifning tjenstbar, Det var för den helleniska lagidealismen de gamla konungahusen så tidigt föllo tillsamman i Hellas. De förmådde icke alstra herrskare, som voro lagstiftande väsenden.

Lagidealismen har Plato på ett oförgätligt sätt förherrligat i sin dialog om lagarne. Han vill konstituera lagen såsom den egentliga suveränen. Sagan förmäler, yttrar han, att menniskorna ursprungligen under det gyllene tidehvarfvet lefvat i fullkomlig sällhet, och att orsaken dertill var, att Kronos, som insåg, att ingen dödlig vore skicklig att af egen maktfullkomlighet råda öfver alla menskliga angelägenheter, utsåg till herrskare öfver staterna icke menniskor, utan väsenden af gudomligare härkomst, demoner, hvilkas välde, såsom fullkomligt opartiskt, befriade menniskorna från alla tvister och gjorde dem lyckliga. Denna saga innebär, menar Plato, den varaktiga sanning, att det för hvarje stat, som beherrskas af menniskor, icke gifves någon möjlighet att undgå lidanden och olyckor, att vi således måste på något vis efterbilda det tillstånd, som rådde i den gyllene tidsåldern. Demonernas välde hafva vi gått förlustige, men vi skola icke gifva den makt, som de innehaft, åt menniskor.

---

[1]) Polit. I, 2. 1252, b, 5.

Lagen skall vara den fria statens dämon, dess oväldige herrskare. Lagens tjenare kallar jag, menar Plato, dem, som annars heta herrskare, icke för att införa en nyhet i benämningen, utan emedan jag hyser den öfvertygelse att statens lycka beror derpå, att lagen är herre öfver herrskaren [1]. Denna lagidealism hyllar äfven Aristoteles, ehuru han likväl finner, att den omedelbart praktiska, personliga herrskaren i Platos lagstat allför mycket träder i bakgrunden, eller icke blifvit tillfyllest bestämd [2]. Den lagbestämda grundformen skall genomgå suveränens handlingar, men den är icke omedelbarligen sjelf verksam. Den omedelbart verksama suveränen skall författningen gifva oss. Om han är origtigt konstituerad, visar sig detta tydligast deri, att nämnda grundform bortfaller från hans medvetande och sed, att ordonanserna (τὰ επιτάγματα) i monarkin och folkbesluten (τὰ ψηφισματα) i fristaten intaga det rum, som lagarne borde innehafva, och bringa hänsynen till dessa allt mera i förgätenhet. Aristoteles uttrycker sig derföre ofta så, att lagarne i en god stat utgöra suveränen och finner det gemensama slägttycket för alla missbildade, parekbatiska stater, för oligarkin, demokratin och despotin under deras slutliga utvecklingsstadium visa sig deri, att den personliga herrskaren undantränger lagsuveränen. Den yttersta demokratin (εσχατη δημοκρατια), den slutliga formen af denna statsförfattning, sedan den hunnit fullständigt utveckla sitt inneboende skaplynne, gestaltar sig enligt Aristoteles sålunda, att massan är suverän, men icke lagarne (κύριον δ εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον), hvilket blir då förhållandet, när folbesluten (τὰ ψηφίσματα) genom demagogernas inflytande tillvälla sig lagarnes anseende. Folket i den utbildade demokratin (Aristoteles har tydligen den attiska staten för ögonen) är en likartad suverän, som tyrannen i ett envälde, blott att suveränen i den förra är ett månghöfdadt väsende (μοναρχος γαρ ὁ δημος γινεται, συνθετος εἱς εκ πολλων). Demagogerna äro för den

---

1) De leg. IV. 7. (8 231).

2) Polit. II, 6. 1265, b, 18.

månghöfdade despoten, hvad de smickrande gunstlingarne äro vid tyrannens hof och psephismerna, de utan hänsyn till genomgående lagformer fattade folkbesluten äro detsamma, som tyrannens ordonanser [1]). Äfven oligarkin fortgår såsom Aristoteles visar till detta resultat, att menniskorna, men icke lagarne herrska (κύριοι γίνονται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ᾽οὐκ ὁ νόμος [2]).

Det är lätt att finna, i hvilket samband dessa missgestaltade stater stå med den sofistiska theorin, som gör lagen till ett aftal och dermed upphäfver den. Dess väsende beror derpå, att den är ett från objektiva naturrättsliga normer utgående uttryck för de menskliga lefnadsförhållandena, hvilket uttryck är föränderligt med hänsyn till de menskliga förhållandenas föränderlighet, utan att dock naturrätten sjelf är föränderlig. Den politiska rätten innehåller såväl naturrätt (το φυσικόν), som positiv, på lag och öfverenskommelse beroende rätt (το νομικὸν κὰι συνθήκῃ). Den förra har öfverallt samma giltighet (τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν): den beror icke derpå, att någonting synes eller icke synes för godt (οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή). Den senare beståndsdelen åter kunde från början vara så eller annorlunda (δυτως ἢ ἄλλως), såsom bestämningen, att man skall offra en get och icke två får, föreskrifter om enskilda angelägenheter, t. ex. öfver det åt Brasidas tillerkända offret och allt som genom folkbesluten anordnas (τὰ ψηφισματώδη). Några hafva, säger Aristoteles med tydlig hänsyftning på den sofistiska skolan, antagit, att all rätt vore af sistnämnda art, emedan naturrätten, om en sådan funnes, borde vara oföränderlig, medan dock den menskliga rätten visar föränderlighet. I motsats till denna sofistiska theori fasthåller Aristoteles, att det finnes en naturrätt, oaktadt alla rättsbestämningar sådana de framträda i samhället äro föränderliga (ἐστὶ τι φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν [3]). Ett folks lagväsende måste hvila på naturrätten såsom yttersta grundval, såsom princip. Sofisterna

---

[1]) Polit. IV, 4. 1292, a, 5.
[2]) Polit. IV, 6. 1293, a. 32.
[3]) Eth. Nic. V, 10. 1135, b. 18.

upphäfde det organiska lagbegreppet, emedan de förnekade naturrätten. Våra dagars ethiska darvinister hafva återupptagit sofisternas lära. De förneka all naturrätt, alla objektiva principer för sedlighet och rätt. Naturrätten är i deras system blott det ständigt förnyade resultatet af tillvarons kamp, i hvilken den starkaste segrar och gifver sin seger form af lag, rätt och sedlighet. Denna skepticism har samma källa, som sofisternas. De se, säger Aristoteles, rättsbestämningarne vara föränderliga, (τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν), medan naturrätten, såsom de förmena, borde vara oföränderlig, liksom elden bränner icke mindre i Hellas, än hos Perserne,

Då vi erinra oss, huru Aristoteles uppfattar statens ändamål, kunna vi finna, hvilket vidsträckt område lagarne i hans stat hafva för sitt inflytande. Då det för den sofistiska staten är likgiltigt, hvilka anlag, hvilka dygder och energier utvecklas hos medborgaren, är detta lagstiftarens förnämsta omsorg i den Aristoteliska staten. Han skall gifva allmänna bestämningar öfver hela det menskliga lifvet (περὶ παντα τὸν βίον). I ett folks lagväsende skall man i allmän form kunna läsa hela ett folks uppfattning af hvad god och ädel menskiighet är [1]). Ethiken, hvilken för Aristotoles är den fundamentala delen af statsvetenskapen, visar oss gestalten af sådan menskiighet, den visar oss den goda menniskan såsom det godas kanon. Det är detta ideal, som skall föreligga lagstiftaren: alla hans omsorger, alla hans föreskrifter, allt, som han inristar i ett folks lagtaflor, skola åsyfta att tillvägabringa en sådan tillvaro. Lagstiftaren måste hafva kännedom af hela menniskans väsende, af alla de beståndsdelar, af alla de anlag och krafter, som ingå i det menskliga väsendet, och det är icke för honom likgiltigt, i hvilken rangordning dessa stå till hvarandra. Lagstiftarens vishet röjer sig deri, att vi i alla delar af lagväsendet kunna skönja det slutliga syftet, och att detta syfte icke förlorar sig i något sådant partikulärt intresse, hvaremot ett annat kan uppresa

---

[1]) Eth. Nic. V, 5. 1130, b, 18 ff. o X. 10. 1180, a, 1. ff.

sig med samma anspråk på giltighet[1]). Den, som kan inrätta sitt lif efter fritt val, fastställer något slutligt mål för sin välfärdsåtrå (τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν), hvilket är bestämmande för alla hans handlingar, såsom ära, rykte, rikedom, bildning: att icke hafva något sådant syfte, med hänsyn till hvilket hela lifvet är ordnadt, förråder det största oförstånd (τό γε μὴ συντετάχθαι τὸν βίον πρός τι τέλος ἀφροσύνης πολλῆς σημεῖον ἐστιν). Alla delar af det goda, som utgör föremål för vår sträfvan, hafva icke samma värde. I synnerhet rigtar Aristoteles uppmärksamheten på åtskilnaden mellan det, som omedelbart ingår i välfärden, och det, hvarförutan välfärden icke är möjlig, dess vilkor, en åtskilnad, som ofta undgår menniskorna. Det är en källa till stridiga meningar angående välfärdens väsende, att man anser det, hvarförutan välfärden icke är möjlig, utgöra beståndsdel af sjelfva välfärden (ὧν ἄνευ γάρ οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν ἔνιοι μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσιν). De äro icke detsamma, likasom icke heller det, utan hvilket vi icke kunna vara friska, är detsamma, som att vara frisk[2]). Ett folks lagar skola således icke innehålla blotta bestämningar öfver koexistensens fredande, de enda, som den sofistiska staten vill inskrifva i sin codex, de skola icke blott fastställa inbegreppet af de betingningar, enligt hvilka den enas frihet kan stå tillsamman med den andras, utan lagarne ordna derjemte det menskliga goda, uttrycka det förhållande, hvari de särskilda arter af godt, som äro föremål för den menskliga viljan och intresset, skola stå till hvarandra. Derigenom att ett folks lagar innehålla det rigtiga uttrycket i detta hänseende, äro de dess lyckas dämon, den makt, som låter den sanna välfärden och den varaktiga framgången tillfalla detsamma. Då den historiska staten nedstigit till den hegemonistiska och den plutokratiska statens missbildningar, beror detta enligt det aristoteliska betraktelsesättet derpå, att statens lagar icke innehållit nog verksama medel att afböja denna missuppfatt-

[1]) Polit. VII, 14. 1333, a, 16.
[2]) Eth. Nic. I, 2. 1214, b. 6.

ning, som låter välfärdens vilkor i menniskornas intresse sammanfalla med välfärden sjelf. Idealstatens lagstiftning lemnar aldrig ur sigte denna afsigt att förebygga den menskliga driftens och föreställningens förvirring i nämnda hänseende. Just detta förebyggande är en väsendtlig del af den ideala kulturpolitiken.

Gentemot sin tids upplösande rigtning lärde äfven Plato, att ett folks lagväsende skall ordna förhållandet mellan beståndsdelarne af det menskliga goda, som är föremål för viljan, och göra ett högsta grundintresse gällande för hela lagstiftningen. Om lagstiftaren, menar Plato, icke riktigt fördelar äran i sin stat, eller om han i ära likställer ting af en lägre klass med en högre, torde hans verk blifva hvarken för gudarne tacknämligt eller för staten gagneligt [1]). Och om den lagstiftare, som utan att lägga bildningspolitiken till grund för sin lagstiftning blott gifver föreskrifter rörande handel och vandel, rörande smädelse och misshandling, anhängiggörande af åtal, indrifning af tullafgifter m. m. i tron att kunna komma till ett lyckligt slut på laglösheter och bedrägerier, om en sådan lagstiftare säger Plato, att han i sitt nit icke vet, att han i sjelfva verket, så att säga, blott huggit ett hufvud af hydran (ὅτι τῷ ὄντι ὥσ περ Ὕδραν τέμνουσιν). Stater med en sådan lagstiftning jemför Plato med sjukliga personer, som anlita läkarens hjelp, men af omåttlighet icke vilja afstå från ett skadligt lefnadssätt och derföre med sitt medicinerande blott uträtta, att de göra sina sjukdomar allt mångfaldigare och svårare och dervid alltid hysa den förhoppning att, när någon tillråder dem ett läkemedel, blifva friska af detta. Sådana lagstiftare förledas dock, då de prisas af den stora hopen, att inbilla sig vara stora statsmän, hvilket man, menar Plato, icke skall lägga dem synnerligen till last, då det för en man, som icke förstår sig på att mäta, knappt är möjligt, att, då han af andra lika kunniga hör försäkras, att han är fyra alnar lång, icke sjelf tro detta om sig [2]). Plato menar, att de vanliga

---

[1]) De leg. III, 13. (§ 181).

[2]) De republ. IV, 426.

lagstiftarne rigta sin omsorg på ett område, der de rigtiga bestämningarne gifva sig såsom konseqvenser af en lagstiftning på ett högre område, som försummas af dessa lagstiftare eller för dem icke utgör, såsom det borde, det främsta och vigtigaste föremålet för omvårdnad. De särskilja icke, för att begagna oss af det aristoteltiska uttrycket, välfärdens egna beståndsdelar och dess vilkor. I det yrkandet, att bildningspolitiken skall vara statens vigtigaste, dess fundamentala del, öfverensstämmer Aristoteles fullkomligt med Plato, så litet han än i sina skrifter framhåller denna öfverensstämmelse.

Då Aristoteles visar fördelarne af lagarnes suveränitet, framhåller han, att den ethniska rasbeskaffenheten icke tillåter alla folk att konstituera lagsuveränen. Det finnes en ras, hvars naturanlag tillåter blott en despotisk statsform, en annan, hvars naturbeskaffenhet kräfver ett konungsligt styrelsesätt, och åter en annan, hvars naturanlag är egnadt för en egentligen politisk författning (ἔστι γάρ τι φύσει δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν [1]). Den uppfattning är fullkomligt främmande för Aristoteles, att alla rasers och stammars olika tillstånd blott berodde på ett olika utvecklingskede. Det finnes en naturlig begränsning af anlaget, som dessa icke kunna öfvervinna, som fortgår i hela deras tillvaro. Vi hafva redan anfört, att de orientaliska folken enligt Aristoteles icke känna det sanna herrskareidealet. Lagarnes ideala suveränitet förblir främmande för deras statslif. Då barbarerna till sin karakter äro af naturen mera tjenstbara (δουλικώτεροι) än Hellenerna, att de asiatiska barbarerna äro det mera än de europeiska, fördraga de utan knot det despotiska herraväldet. Despotin är deras naturliga statsform, den är icke någonting dem påtvunget, ty herrskaren skyddas af undersåtarna sjelfva och icke, såsom den grekiska tyrannen, af en besoldad lifvakt af främlingar. En helt annan på det ethniska anlaget beroende ställning har konungadömet haft i den helleniska verlden. Konungen var

---

[1]) Polit. III, 17. 1287, b. 37.

i den heroiska tidsåldern fältherre, domare och föreståndare för offren, men dels afstodo konungarne sjelfva sina rättigheter dels togo folken dem ifrån dem, medan i en del stater blott offerherradömet förblef i deras händer [1]). Ett ärftligt fältherreämbete, sådant som det lacedemoniska konungadömet, bestämmer icke författningens karakter: det är mera en lagstiftningsangelägenhet än en författningsangelägenhet [2]).

Då den ethniska, såväl fysiska som psykiska bestämdheten är af betydelse för ett folks kultur och för hela dess politiska tillstånd, finner Aristoteles det vara nödvändigt att, såsom vi skola se, bestämma, hvilka naturegenskaper det rasmaterial skall hafva, som egnar sig för den ideala staten, eller att visa, huru den idealt bästa stammen skall vara af naturen konstituerad. En konstnärs verk lyckas mer eller mindre med hänsyn till dugligheten af det material, som står honom till buds, och så är äfven den politiske demiurgens verk häraf beroende [3]). Den som skänker sin kropp den sorgfälligaste omvårdnad, förbättrar kroppens beskaffenhet, men erhåller likväl icke derigenom den bästa kropp, ifall den icke redan af naturen är väl konstituerad, och detta gäller äfven om det psykiska lifvet. Äfven det beror i sin utbildning af en naturens ynnest [4]). Naturen danar i det ethniska, kosmogoniska menniskoriket ideala stammar och tjenstbara stammar [5]). På denna förutsättning hvilar hela den ideala statens författning. Likasom naturen icke kan dana den individuela tillvaron utan att i densamma införa dualiteten af själ och kropp, så återkommer denna dualitet i statstillvaron i gestalten af den fria stammen och den tjenstbara stammen. Den politiska författningen skall tillgodogöra den ethniska rasförfattningen. Den historiska statens förvirring och missförhållanden bero, kunde vi säga, derpå, att den fria ideala stammen icke blifvit i den histo-

---

[1]) Polit. III, 14. 1285, b, 4.
[2]) Polit. III, 15. 1286, a, 2.
[3]) Polit. VII, 4. 1327, b. 40.
[4]) Eth. mag. I. 11. 1187, b, 23.
[5]) Polit. I, 5.

riska staten på det rätta och naturenliga sättet understödd af den tjenstbara stammen. Den spartanska staten har underkufvat en af naturen fri stam och pålagt densamma den tjenstbara stammens värf. Detta våld har hämmat hela denna stats kultur. Den attiska staten har låtit den stora massan af det fria politiska folket hemfalla åt yrkena, åt det kroppsliga arbetet, och sålunda har den fria stammens kulturlif blifvit stördt äfven i denna stat. Att detta är Aristoteles grundåskådning, skola vi i det följande söka visa. Vi se, att en ethnologisk uppfattning ligger till grund för hela den aristoteliska politiken. Aristoteles gifver oss de rudimentära grunddragen till en klassifikation af det ethniska menniskoriket, såsom förutsättning för den politiska verlden.

Det är, yttrar Aristoteles, ett vigtigt spörjsmål för politikern att besvara, huruvida det är gagneligt eller icke för ett politiskt folk, att beståndsdelar af olika fria stammar ingå i detsamma (πότερον ἔθνος ἓν ἢ πλείω συμφέρει) [1]). Genom en lång rad af exempel visar Aristoteles, att stamolikheten i de stater, som antingen vid sin grundläggning eller senare upptagit främlingar, vållat inre störingar, till dess en naturlig sympathi inträdt (στασιωτικὸν δέ καὶ τὸ μὴ ὁμόφυλον, ἕως ἂν συμπνεύσῃ), Hvad Aristoteles menar med satsen ἕως ἂν συμπνείσῃ är icke fullkomligt klart, men så mycket framgår, att en naturlig sympathi, en naturlig samdaning måste vara vunnen, innan det politiska djuret (ζωον πολιτικον) finner de normala lifsvillkoren för sin tillvaro i staten. Såsom, menar Aristoteles, staten icke kan bestå af en tillfällig, huru som helst beskaffad massa af menniskor, så kan det politiska folket icke danas inom ett tidsförlopp af tillfällig längd (ὥσπερ γὰρ οὐδ' ἐκ τοῦ τυχόντος πλήθους πόλις γίγνεται, οὕτως οὐδ' ἐν τῷ τυχόντι χρόνῳ) [2]). Det politiska djurets andhemtning — denna bildlighet inneligger i den anförda satsen — är försvårad, sålänge de heterogena stammarne bilda blott ett yttre aggregat och icke hafva tillegnat sig hvarandras lynne.

[1]) Polit. III, 3. 1276, a, 33.
[2]) Polit V. 3. 1303. a, 25.

Det spörjsmål, huruvida en uppblandning gagnar stammen eller icke, huruvida det politiska djurets kraft derigenom förökas eller mattas, framkastar Aristoteles icke i någon af de utaf hans skrifter, som förvarats åt oss. Bekant är dock, att Aristoteles' konungslige lärjunges förehafvande att grundlägga ett med ömsesidig rastillegnelse förenadt grekiskt-persiskt rike stod i strid med Aristoteles råd och läror. Aristoteles har föreställt sig det nya riket såsom ett den högre stammens oinskränkta herravälde öfver den lägre, tjenstbara stammen, då deremot en genom sammansmältning uppkommen ny rasform tyckes föresväfvat Alexander såsom det egnade materialet för det nya riket. Den gamla tiden kände i afseende å barbarismens och hellenismens ställning till hvarandra ett spörjsmål, som hade någon likhet med det för den moderna ethnologin så vigtiga och i den nya verldens lif så djupt ingripande spörjsmålet, huruvida den hvita stammens uppblandning med den färgade undergräfver eller befrämjar den menskliga kulturen, huruvida den lifvar eller försvagar den kosmogoniska bildningsdriften i det ethniska riket. Våra dagars vetenskap hyllar, såsom bekant är, i denna fråga tvenne hvarandra konträrt motsatta meningar. Aristoteles skulle utan tvilvel se den menskliga kulturens framtid hvila derpå, att den hvita stammen bevarar sin renhet, värjer sin tillvaro mot de störande inflytelserna af en — såsom han skulle antagit — lägre stam. Han skulle utan tvifvel i en sammansmältning se den ideala stammens reprimerande genom den tjenstbara, ett hämmande af den ideala stammens psykiska grundform genom inflytelser af ett stoff, som denna princip icke mera vore mäktig att tillfyllest beherrska. I naturläran visar oss Aristoteles de missbildade fenomenen af ett sådant den psykiska principens hämmande. Det minsta mått deraf i menniskans naturliga daning är det, att hon icke mera har likhet med sina omedelbara föräldrar, utan blott förråder slägttycke i allmänhet. Då stoffet i ännu mindre grad beherrskas (τῆς δ' ὕλης οὐ κρατουμένης), förblir blott likheten med menniskan öfverhufvud och slutligen framträder, under ännu ogynsamare förhållanden för den morfiska typen att

göra sig gällande, djuret, satyren, menniskan med ett herrskande djuriskt uttryck (τοῦ ζώου καὶ σατύρου φαίνεται τὸ πρόσωπον) [1]. De fall af sådana hämmanden af den morfiska tillvaron genom stoffet, som tillfälligtvis förekomma under ogynsama förhållanden utan den högre rasens repression genom en lägre, skulle utan tvifvel enligt Aristoteles uppfattningssätt blifva ständiga genom den ideala stammens uppblandning med den lägre tjenstbara stammen, hvilken Aristoteles finner utmärka sig genom ett djuriskt uttryck. Den ideala stammen skulle under sådana förhållanden utarta till ett satyrslägte och kulturens öden på samma gång blifva till det yttersta blottställda. Aristoteles' ethnologiska verldsåskådning, som man alltför litet beaktat, alltför litet till dess egentliga syfte och betydelse uppfattat, erbjuder icke ringa intresse och den genomgående hänsynen till den ethniska verlden såsom grundval för den politiska, utgör en af de väsendtliga grundintressena för hans undersökning. Politiken erhåller i detta hänseende sin fulla belysning först genom naturläran. Man har alltför litet begagnat sig af denna belysning. Ett oundgängligt vilkor för en methodisk skärskådning af Aristoteles lärosystem, som i framställningsformen erbjuder så utomordentliga svårigheter, är, mer än för någon annan tänkares system, att begagna sig af den belysning, som de särskilda disciplinerna och arbetena skänka hvarandra. Det är på ett sådant förfaringssätt föreliggande undersökning hvilar.

I sammanhang med statens ethnologiska naturförhållande tilldelar Aristoteles en stor betydelse åt undersökningen af landområdet, dess beskaffenhet, formation och läge. Om en stad har ett insulärt läge, om dess territorium fördelar sig på öar och fastland, om det är bergland eller slättland, om det har den rigtiga sammansättningen af haf och land, allt detta har betydelse icke blott för ekonomin och krigföringen utan tillika för statens hela inre tillstånd,

---

[1]) De anim. gen. IV, 3. 768, b, 32. o. 749, b, 5.

för dess författning och kulturpolitik [1]). Den moderna statsvetenskapen, som länge försummat detta föremål för undersökningen, har först i våra dagar omfattat det med det intresse, som den peripatetiska skolan inrymt detsamma.

Vi hafva härmed rigtat uppmärksamheten på de vigtigaste grundvalarne för Aristoteles politik. Den stagiritiske tänkarens vigtigaste förtjenster om den politiska vetenskapen äro dessa, att han inrymmer en så vigtig plats åt undersökningen af statens naturförhållanden, att han gör till statsvetenskapens oundgängligaste lifsvillkor att rigtigt analysera de särskilda beståndsdelar, som ingå i staten, såväl de icke statliga samfunden, som de sociala klasserna, att han bestämmer statens plats i de menskliga tingens ordning med hänsyn till dessa beståndsdelar, att han gör dessa till organiska andelar i det politiska förbundet, att han fattar staten såsom kulturstat, att han fattar den ethiska vetenskapen (icke att förblandas med moral i den kantska betydelsen), såsom den fundamentala delen af statsvetenskapen, att han visar oss det sanna herrskareidealet och lagarnes ideala tillvaro såsom den räddande makten i staten, att han visar oss, hvad ett folks lagväsende, grundadt på naturrätt, skall omfatta för att vara denna räddande makt, detta kulturvärn, denna lyckans och välfärdens dämon, denna inre försyn för ett folk.

Det var nödvändigt att framställa dessa den aristoteliska politikens grundåskådningar för att möjliggöra en uppfattning af idealstaten (πόλις αρίστη, πόλις μέλλουσα κατ' εὐχὴν συνεστάναι), hvars grunddrag utgöra föremålet för den stympade framställningen i de två sista böckerna af politiken. Statens allmänna väsende måste vi äfven för idealstaten fasthålla. Hvarje stat, som motsvarar sitt väsende är redan, såsom vi funnit, en ideal tillvaro. Idealstaten åsyftar blott att visa oss de lagar och inrättningar samt de gynsama naturvillkor, som äro egnade, att i möjligaste mått mot-

---

[1]) Polit. II, 10. 1271, b, 32. o. 1272, b, 17. VI, 7. 1321, a, 34. VII, 6. c. 11. 1330, b, 17 o. s. v.

svara statens väsende, att upprätthålla dess autarkiska grundform, göra denna obetingadt gällande i hela den politiska verkligheten och förebygga dess nedsjunkande i de parekbatiska gestaltningar, mot hvilka den historiska staten icke förmått värja sig. Det ideala af den historiska staten erhåller i idealstaten det skydd, den större säkerhet för sin tillvaro, som det saknat i den förstnämnda. Mellan den omedeldart verkliga staten och idealstaten är, kunde vi bildligt säga, samma förhållande, som mellan menniskorna och gudarnes statyer. Det menskliga grundväsendet qvarstår i de senare, blott att utgången af dess strid med den ändlösa massan af ändlighetens vilkor här är mindre oroande, mindre beroende af den tillfälliga lyckans ynnest. Aristoteles idealstat står i ett positivt förhållande till den historiska staten: den förra är icke, såsom den platonska staten, blott en omstörtning af den senare. Gentemot Platos abstrakta idealism framhåller Aristoteles, att vi icke skola underskatta den erfarenhet, menskligheten samlat under förloppet af en ofantlig tid, under hvilken de inrättningar, som Plato påyrkar, icke hade förblifvit okända, ifall de skulle vara egnade att bidraga till mensklighetens välfärd. Nästan allt, som rör det menskliga samfundslifvet är redan, menar Aristoteles, funnet, blott att menniskorna icke använda allt, hvad de känna, icke sammanbringa allt till en samverkande helhet (παντα γὰρ σχεδὸν ἕυρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οῦ συνῆκται, τοῖς δ'οῦ χρῶνται γινώσχοντες [1]). Det sammanbringande Aristoteles här har för ögonen, och som säges ännu vara försummadt, torde afse bland annat äfven det, att de särskilda stammarne i den ethniska verlden ännu icke i den historiska staten på det rätta sättet samverkat för mensklighetens kultur, att den ideala stammen, som ännu icke blifvit på det rätta sättet associerad med den tjenstbara och derföre delvis sjelf intagit dess plats och rönt missbildande inflytelser från den banausiska yrkesverlden, icke förmått utveckla hela fullheten af sitt kulturideal.

---

[1]) Polit. II. 2. 1264, a, 3.

För en närmare begränsning af idealstatens begrepp böra vi särskilja dess kulturform och dess författning eller dess egendomliga sätt konstituera suveränen.

Att vara en god menniska (ἀνὴρ ἀγαθὸς) och att vara en god medborgare (πολίτης σπουδαῖος) är icke under hvarje författning detsamma, men i den bästa staten sammanfalla dessa begrepp med hvarandra [1]. Den spartanska staten uppammar den krigiska dygden. Denna är dess allt i allom. Men denna dygd uttömmer icke hela inbegreppet af de menskliga dygderna. Menniskans anlag och krafter hafva ett större omfång. I den spartanska staten sammanfalla således icke begreppen god menniska och god medborgare. Den ideala statens medborgaredöme deremot åsyftar att utveckla alla de anlag och krafter, som utmärka det menskliga väsendet [2]. Borgaredöme och menniskodöme sammanfalla här i sina grundintressen. Detta är den ideala statens kulturform. Den välfärd som menniskodömet eftersträfvar, och som består deri, att alla anlag och krafter, som utmärka menniskan och inneslutas i menniskoanden, blifva liffulla energier, denna välfärd är det ideala borgaredömets uppgift, den bestämmelse, för hvilken det är konstitueradt. Vi skola i nästföljande kapitel närmare utveckla den ideala statens kulturform, visa beståndsdelarne af dess välfärd.

Den ideala statens författning är afvikande från den historiska statens. De normala historiska författningarne äro enligt Aristoteles konungadömet, aristokratin och politin. Konungadömet är den statsform, enligt hvilken en slägt, eminent genom sina förtjenster, innehar den politiska hegemonin hos ett folk och genom sitt inflytande bestämmer hela det politiska tillståndet. Vid undersökningen af konungadömet lägger Aristoteles till grund den af dess former, som är den pregnantaste, som derföre tydligast visar dess väsende. Om det fall inträffar, att en slägt eller individ genom sina förtjenster, sina dygder, sina talanger, sitt snille äro så eminenta, att de öfverträffa hela

---

[1]) Eth. Nic. V, 5. 1130, b, 29. o. III, 4. IV. 7.

[2]) Polit. VII, 14. 1333, b, 5.

det tillsammantagna öfriga folket, så är det rättvist, att denna slägt eller denna individ är oinskränkt herrskare. Detta fordrar den vedergällande, distributiva rätten (τὸ ισον κατ' αξίαν). En sådan heroisk tillvaro kan icke bannlysas eller ostrakiceras, ej heller är det billigt, att en sådan herrskare herrskar turvis med det öfriga folket (ουτ' αξιον αρχεσθαι κατα μερος), då dettas sammanräknade dygd icke uppgår mot hans. En sådan herrskare är såsom en gud bland menniskor (ὥσπερ γαρ θεον εν ανθρωποις εικος ειναι τον τοιουτον). Om någon yrkade på jemlikhet med honom, kunde han svara såsom lejonet svarade hararne, då de uppträdde i djurförsamlingen med yrkandet, att alla djur skulle hafva samma rättigheter [1]). Ett sådant herrskaredöme, som äger rum, då hela det politiska lifvet är incarneradt i en individs eller en slägts tillvaro, i dess natur, har dock sina olägenheter. Det måste vara frivilligt [2]). Upprätthåller herrskaren sitt välde med våld, blir han tyran. Konungen upphör att vara konung, då folket icke mera erkänner honom [3]). Den egentliga rättsgrunden för hans välde är den eminenta personliga förtjensten, men den fara är förhanden, att han, en gång constituerad, gör börden till rättsgrund för sin ställning. Om man, säger Aristoteles, vill uppställa konungadömet såsom den bästa författning, i hvilket förhållande skall det stå till konungens arfvingar? Om konungadömet är ett arf, men herrskareslägten, såsom ofta sker, förfaller, är detta statens förderf, ty det är icke antagligt, att herrskaren, ifall han har makt dertill, icke skulle öfverlåta herraväldet åt sina afkomlingar [4]). Korteligen, Aristoteles erkänner ett konungadöme, som hvilar på förtjenst, men erkänner icke börden såsom rättsgrund: han erkänner icke någon egentlig dynasti. Men det är svårt, att, sedan konungadömet är constitueradt, göra denna distinktion gällande, att

[1]) Polit. III, 13. 1284, a, 2. o. III, 17. 1288, a, 15.
[2]) Polit. V, 17. 1313, a, 3.
[3]) Polit. V, 10. 1313, a, 14.
[4]) Polit. III. 15. 1286, b, 22.

hindra den politiska principens återfall i familjeprincipen. Aristoteles uppfattning af konungadömet påminner om en af Solons gnomer, som innehåller, att konungadömet är ett skönt palats, men ett sådant, som saknar utgång. Det är således icke den ideala statens författning. Det konungsliga herradömet har sin egentliga grund i det sociala förhållandet, att folket består af tvänne olika beståndsdelar, en adel eller optimatklass och den stora massan: den konungslige herrskarans värf i det inre är, att vara en väktare deröfver, att hvarken optimaterna lida något intrång i sin sociala ställning eller massan blottställes för de mägtiges öfvermod [1]. Då folket i den idealt bästa staten icke sönderfaller i nämnda beståndsdelar, har det konungsliga herraväldet för densamma förlorat den vigtigaste organiska grunden för sitt bestånd.

Man har trott, att Aristoteles' framställning af konungadömet vore en af personliga förhållanden föranledd apotheos af det macedoniska konungadömet såsom en räddande försyn för Hellas. Denna uppfattning eller rättare fördom beherrskar isynnerhet Oncken och har utöfvat ett störande inflytande på hans uppfattning af den aristoteliska politiken [2]. Äfven Hegel antog Aristoteles lära om konungadömet vara föranledd af personliga förhållanden till Alexander. Ingenting är origtigare än denna fördom. Läran om konungadömet är en väsendtlig del af den aristoteliska politiken. Det är för den nödvändigt att fasthålla bilden af den konungsliga staten för att kunna bedöma den icke konungsliga, tyranniska monarkin, och för att theorin för de normala författningarne skulle blifva fullständig eller omfatta den historiska verklighetens alla politiska formationer samt för att genom statsformernas motställning fullständigt belysa dessas egendomligheter. Framför allt har Aristoteles i sin lära velat särskilja det politiska konungadömet, som han erkänner, från det dynastiska bördskonungadömet, som han förkastar. Han har icke ansett konungadömet för det idealt

---

[1] Polit. V, 10. 1310, b, 40.
[2] Die Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1875.

bästa öfverhufvud. Den ideala staten gifver han icke en konungslig författning. Uppfattningen af hela den aristoteliska politiken har lidit derpå, att man icke fattat läran om den ideala staten såsom den bestämmande och centrala delen af hela verket. Hos Hegel finna vi icke engång något medvetande om tillvaron af en aristotelisk idealstat.

Eupatridstaten är nära befryndad med den konungsliga staten. Äfven den grundar sig på förtjenst. Den suveräna delen af folket i denna stat är en förtjenstadel. Men äfven här är den fara förhanden, att suveränen icke mera stöder sina maktanspråk på förtjensten utan på den pura börden, på yttre maktmedel, isynnerhet på rikedom. Har detta inträffat, så uppstår den parekbatiska författning, som Aristoteles kallar oligarki. Det kan icke vara det idealt bästa, att en stor del af det fria folket utgör blott en passiv massa i staten. Att hafva aflägsnat detta missförhållande från den attiska staten är Solons förtjenst [1]). Aristoteles känner, att det historiska förloppet i Hellas visar eupatridstatens öfvergång till den oligarkiska statsformationen. Hans ideala stat är derföre icke konstituerad såsom eupatridstat i den betydelse, att blott en del at folket utgör suveränen.

Politin är en blandad statsform, som gör såväl optimaterna som folket delaktiga i makten, låter bägge ingå i suveränen, men sålunda, att den omedelbart förvaltande makten, öfverhetsembetena i staten, såsom hedersembeten, tillfalla optimaterna, den förmögna och derföre antagligen äfven mera bildade klassen, som dock är ansvarig inför samtliga folket [2]). Aristoteles uttrycker sig ofta så, att politin är sammansatt af oligarki och demokrati. Då dessa äro parekbatiska statsformer tyckes det vara påfallande, att Aristoteles betecknar en af de normala författningarne såsom sammansatt af tvänne abnormala. Men meningen är tydligen den, att politin just genom en egendomlig sammansättning af de nämnda beståndsdelarne hämmar det excessiva i deras

---

[1]) Polit. II, 12. 1274, a, 15.
[2])Polit. IV, 17. 3288, a, 11.

skaplynne. Dock är den fara ständigt i politin förhanden, att suveränens beståndsdelar sönderfalla, att staten urartar till demokrati, till denna parekbatiska stat, att, då suveränen utgöres af folket i gemen, och den förvaltande makten är ansvarig inför det, massan, denna särskilda del af suveränen, genom sin numerära öfvervigt undertrycker hänsynen till förtjenst, undertrycker den distributiva rätten och blir den egentliga suveränen [1]). Äfven politin kan således icke vara den idealt bästa statens författning. Den attiska statens historia som visar politins urartning till demokrati öfvertygar Aristoteles härom med slående bevis.

Den ideala staten har icke en så kallad blandad statsform. Den liknar häri det rena konungadömet och den rena eupatridstaten. Äfven i dessa är suveränen, så att säga, af blott ett stycke. Han innehåller ett och samma genomgående grundämne i hela sin tillvaro. Detta är den konungsliga och den eupatridiska suveränens företräde, som äfven idealstaten skall tillegna sig. Men i denna är hela folket, icke blott en del af detsamma, konstitueradt såsom suverän. I detta hänseende öfverensstämmer idealstatens form med politins. Denna författnings företräde är, att ingen del af folket utgör blott en passiv massa och detta dess företräde skall den ideala staten tillegna sig. Suveränen skall utgöras af hela det fria folket: detta är ett oeftergifligt vilkor för den ideala staten. Denna uppfattning har från deu solonska staten gått i arf till den aristoteliska. Och dock är statsformen icke blandad. Aristoteles uppgift blir således att visa, genom hvilka inrättningar det skall förebyggas, att det fria folket sönderfaller i olika beståndsdelar med stridiga anspråk och intressen. Han skall visa, genom hvilka inrättningar det undvikes, att det politiska folket nödgas inom sig se ett optimatparti och att massans parti stå gentemot hvarandra. Han skall visa de medel, genom hvilka hela folket kan utgöra en och samma bildningsadel. Först sålunda är suveränen fullständigt konstituerad och först så-

1) Polit. VI, 2.

lunda har den ideala staten garantier mot den annars ständigt hotande faran att se det politiska folket upplösas i det sociala folket. Vi skola i ett följande kapitel försöka att, såvidt Aristoteles defecta framställningen tillåter, gifva en bild af den ideala statens inrättningar. Rigtigheten af de motiv vi här antaga ligga till grund för den aristoteliska statens författning skall då bekräfta sig.

Af det sagda framgår, att alla den aristoteliska politikens grundideer utmynna i hänsynen till den sociala frågan, att de alla gruppera sig kring den i den bestående staten pågående kampen mellan optimaterna och demos. Aristoteles har ett klart medvetande derom, att det är denna frågas behandling, som utgör den politiska filosofins vigtigaste föremål, att dess rätta uppfattning är summan af den politiska visheten (εχει γαρ τουτο πολιτικην φιλοσοφιαν). Vi måste fasthålla detta för att hafva något medvetande om den aristoteliska politikens väsende. Det är hänsynen till det sociala problemets lösning, som beherrskar äfven Aristoteles ethnologiska uppfattning. Om staten, såsom Aristoteles antager, är grundad i naturen, så måste denna natur, då hon icke kan antagas stå i strid med sig sjelf, utan tvertom i alla sina handlingar följer samma plan, i den ethniska verldens daning innehålla något motiv, hvars utförande i den politiska verkligheten befriar denna från den inre tvedrägt och söndring, som undergräfver densamma. Om Aristoteles skulle sett våra dagars sociala kamp, om han sett massan af det fria folket i våra verkstäder utgöra, såsom socialisterna framhålla, blott den lefvande beståndsdelen af maskineriet, skulle han förklarat, att det onda har sin källa deri, att vi använda den fria stammen till de värf, som tillkomma den tjenstbara stammen, hvilken af naturen är ämnad att utgöra den fria stammens lefvande besittning (κτημα εμψυχον). Han skulle förklarat, att vi hafva en alltför ofullständig kännedom af den ethniska raceverlden, att vi icke tillgodogöra naturens anvisningar, att det, som af naturen är ämnadt att samverka till mensklighetens välfärd, ligger obegagnadt och splittradt kring jordens rund, att vi sålunda blottställa kul-

turen, blottställa mensklighetens adel, att hela vår sträfvan är fruktlös, sålänge vi icke göra vår verksamhet till en fortsättning af naturens och ansluta den politiska verkligheten till de ansatser naturen sjelf gifvit i den medvetslösa, demoniska vishet.

Kap. II. Statens af den ideala kulturformen betingade välfärd.

Staten är enligt Aristoteles det autarkiska samhället: han har till sitt ändamål den menskliga välfärden i dess helhet, icke blott någon särskild beståndsdel af densamma. För att fatta Aristoteles' idealstat, måste vi således framför allt besvara detta spörjsmål: hvad är idealet af mensklig välfärd, hvilket lif är det för menniskan mest önskvärda (αἱρετώτατος βίος)? Sålänge detta spörjsmål är obesvaradt, är det omöjligt att på inre grunder bestämma, hvilken den bästa statsförfattning är. Det ethiska välfärdsbegreppets fastställande är för statsvetenskapen en fundamental undersökning, af hvilken allt annat beror [1]). Ethiken är enligt Aristoteles den grundläggande delen af statsvetenskapen (μέρος ἐστὶν ἄρα, ὡς ἔοικεν, καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία [2]), och det menskliga goda (τἀνθρώπινον ἀγαθόν) är detsamma för staten, som för individen (ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει), blott att det framträder skönare och gudomligare, då det förverkligar sig hos en hel folkstam med inom densama organiserade stater (κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν [3]). Det menskliga skall framställa sig i staten och folkens lif med större fullständighet, med mera uttryck och energi.

Välfärd är, i allmänhet sagdt, menniskans obehindrade verksamhet i öfverensstämmelse med hennes väsende. I verksamheten är det, som menniskan är lycklig eller olycklig. Det

[1]) Polit. VII, 1. 1323, a, 14.
[2]) Eth. mag. I, 1. 1181, b, 25.
[3]) Eth. Nic. I, 1. 1094, b, 7 ff.

är till den alla ethiska bestämningar måste hänföra sig. Det är icke de skönaste och starkaste, som i Olympiaer hålla segerpriset, utan de, som kämpa och i kampen segra, och så är äfven i lifvet öfverhufvud segerpriset beroende af handlingen [1]). Det goda är icke ett föremål, hvars besittande gör oss lyckliga, utan en viss rörelse, en viss energi i vår tillvaro och detta så, att det är energin som tillfredsställer, men icke det föremål, som genom densamma likasom indrages inom kretsen af vår tillvaro (ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τίς ἐστιν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι [2]). Icke engång dygden såsom varande en beskaffenhet hos vår ethiska tillvaro är det fulla uttrycket för det ethiskt goda, ty beskaffenheten kan tänkas vara förhanden utan att frambringa något godt hos en likasom slumrande eller på något vis dämpad tillvaro (τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ'ενέργειαν οὐχ οἷόν τε [3]). Gudomen kunna vi icke tillägga det goda såsom dygd, såsom beskaffenhet, såsom habitus, ty dess tillvaro är i alla delar och utan afbrott upptagen af verksamhet: i den gudomliga tillvaron finnes ingen plats för beskaffenheten såsom sådan, för detta hvilande goda, och vi böra tillägga den ett högre pris, än dygdens [4]). Den menskliga tillvaron deremot är verksam blott med afbrott och derföre intager dygden, det goda såsom habitus, här ett så vigtigt rum.

Då Aristoteles i poetiken gifver oss de grundväsendtliga bestämningarne öfver dramat, denna diktade bild af lifvet, och handlingens betydelse för detsamma, påminnas vi genom de uttryck, han begagnar, lifligt om hans framställning i ethiken af handlingens betydelse för lifvets drama. Det vigtigaste i nämnda diktart, hvilken för Aristoteles står högst bland alla, är den dramatiska fabeln. Dramat framställer icke menniskor och

---

[1]) Eth. Nic. I. 9. 1099, a, 3.
[2]) Eth. Nic. IX, 9. 1169, b, 29.
[3]) Eth. Nic. I, 9. 1098, b, 31.
[4]) Eth. Nic. VII, 1. 1145, a, 25.

deras karakterer, utan handlingar, lif, lycka och olycka. Menniskan har med hänsyn till karakteren en viss beskaffenhet. Denna är icke dramats uppgift: individerna handla icke för att framställa karakterer, utan dessa komma med för handlingarnes skull, med hänsyn till hvilka menniskan är lycklig eller olycklig. Den, som gifver oss karaktersskildringar och utvecklar för oss sköna ord och tankar, uppnår icke dramats ändamål, utan fastmera den, som gifver oss mindre af detta, men deremot förstår att dikta den dramatiska mythen och sammanknyta handlingens beståndsdelar [1]). Finnes det, frågar Aristoteles i ethiken, någon handling, som tillkommer menniskan såsom sådan, finnes det en ἔργον τοῦ ἀνθρώπου? Skulle bildhuggaren och hvarje annan konstnär hafva en egendomlig uppgift, ett verk, hvari hans välfärd och det goda af hans yrke består, men menniskan såsom sådan sakna en egendomlig uppgift, en egendomlig handling och af naturen vara dömd till tröghet (ἀργος πέφυκεν [2]). Handlingen i lifvets drama, vid hvilken det goda och välfärden för menniskan äro fästade, skola vi söka att visa.

Det, att Aristoteles vid fastställandet af lefnadsbestämmelsen lägger så afgörande vigt på verksamheten, har ådragit honom tadel af en bland den aristoteliska statsfilosofins moderna bearbetare [3]). Aristoteles är, menar *Hildenbrand*, genom sitt sätt att uppfatta den menskliga bestämmelsen nödsakad att utom subjektets fullkomliga inre beskaffenhet postulera ett sådant gynsamt lefnadsläge, hvari den sedliga verksamheten finner medlen för sitt tillståndkommande. Han är nödsakad att bland annat postulera, att äfven det fysiska lifvet når sin mognad såsom villkor, för att den ethiska utbildningen icke skall hämmas. Genom denna uppfattning finner nämnda författare Aristoteles hafva gjort lefnadsuppgiften alltför utvärtes. Denna invändning är så öfverra-

---

[1]) Poet. c. 6.

[2]) Eth. Nic. I, 6. 1097, b, 25.

[3]) H. Hildenbrand. Geschichte d. Rechts- und Staatsphilosophie Leipzig 1860. p. 262 o. 263.

skande haltlös, att vi icke behöfva dröja vid den. Det torde icke kunna nekas, att, om det vanliga hos ett folk vore, att individerna dö, innan de nått den fulla fysiska mognaden, äfven den ethiska utbildningen härigenom skulle hämmas, att folket äfven i ethiskt hänseende vore ett slägte af dvergar.

Välfärd är öfverhufvud den menskliga naturens obehindrade och derföre med lust förenade verksamhet i öfverensstämmelse med dygder eller varagtiga riktningar, som tillkomma de särshilda andelarne af menniskans natur, medan en af dessa andelar är den högsta, den med hänsyn till hvilken alla de öfriges verksamhet är ordnad och inrättad. För en närmare framställning beror allt på en rigtig analys af de särskilda andelarne i menniskans natur, på en rigtig kännedom af de anlag och krafter, som innefattas i menniskoanden, och af dessas förhållande till hvarandra. Menniskan är icke en omedelbart enhetlig tillvaro. Det menskliga såväl i den individuela som i folktillvaron framträder i en mångfald, som likväl är ordnad med hänsyn till en central grundprincip, och är sålunda medelbarligen en enhetlig tillvaro. Hvad Aristoteles säger om kosmos öfverhufvud, att det icke är episodiskt såsom en dålig tragedi, gäller äfven om menniskan och menniskoanden. Blott då en tillvaro är missbildad, är monströs, kan dess grundform icke göra sig gällande i de särskilda delarne och beherrska dem. Tillvaron tyckes då vara likasom sönderfallen i särskilda, för hvarandra främmande beståndsdelar, den tyckes vara såsom satyrerna sammansatt af olika, heterogena väsenden [1]).

Ingenting är för lagstiftaren vigtigare än kännedomen af menniskans väsende. Likasom den, som skall bota ögat eller kroppen, måste hafva kännedom af dessas beskaffenhet, så måste lagstiftaren hafva kunskap om menniskans hela väsende, om alla de anlag, krafter och beståndsdelar, som ingå i detta väsende [2]). Han måste, då han tager hänsyn till

---

1) De anim. gen. IV, 3. 768, b, 28.
2) Eth. Nic. I, 13. 1102, a, 18.

dessa, framför allt rigta sin uppmärksamhet på de högre krafterna, som utgöra ändamål och princip för de öfriga. Såsom Aristoteles i politiken yrkar på en rigtig analys af ett folks beståndsdelar för vinnande af en tillfredsställande insigt i, hvad staten skall vara, så yrkar han i ethiken, som utgör den egentliga grundläggningen för politiken, på en analys af menniskans och menniskoandens andelar (τὰ μέρη τῆς ψυχῆς). Utan kännedom af dessa och deras ursprungliga, principiella förhållande till hvarandra kan lagstiftaren icke verkställa sin uppgift att ordna det menskliga lifvet i staten (πρὸς πάντα μὲν τοίνυν τῷ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον, καὶ κατὰ τὰ μέρη τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη [1]).

Vi kunna för framställningen af de särskilda andelarne af menniskans väsende och deras förhållande till hvarandra lämpligen utgå från de enkla grundåskådningar, på hvilka den Platonske idealstaten hvilar, och sedan efterhand visa, i hvad mon Aristoteles skiljer sig från sin omedelbara föregångares och lärares uppfattning. Äfven Plato baserar den ideala politiken på en analys af de särskilda andelarne af menniskans väsende. Han särskiljer trenne sådana, sinligheten eller begäret (τὸ ἐπιθυμητικὸν — τὸ φιλοχρήματον), den modartade delen af själen (ὁ θυμὸς — τὸθυμοειδὲς), genom hvilken vi vredgas, känna harmsenhet öfver lidna oförrätter, makt- och ärelystnad, samt den tänkande delen af själen (ὁ λόγος — τὸ λογιστικὸν), och antager, att det hos ett folk finnes trenne motsvarande kastartade beståndsdelar (τριττὰ γένη φύσεων), hvilka tillsamman utgöra en helhet [2]). Hela den platonska idealstatens författning är grundad på detta antagande. Den historiska statens förvirring beror derpå, att man icke särskiljer de redan af naturen olika danade beståndsdelarne af folket, icke uppammar och vidmakthåller de olikartade naturerna, utan låter dem förblandas med hvarandra. Likasom det rätta hos individen består deri, att

---

[1]) Polit. VII, 14, 1333, a, 37.
[2]) De republ. III, 415 o. IV, 436.

det ideala förnuftet råder öfver affekten eller den modartade delen af själen och med tillhjelp af denna såsom bundsförvandt beherrskar sinligheten eller begären, så består den ideala statens författningsrätt och kulturform i ett dylikt förhållande mellan de särskilda kasterna. Den ideala genom vetenskapen bildade regentkasten råder öfver den modfulla, genom affekten beherrskade kasten och tillbakahåller med dess tillhjelp yrkesverldens inflytelser, inskränker yrkeskasten till dess begränsade gebit, der den blott egnar sig åt sin uppgift utan att störa de ädlare delarne af folktillvaron och sålunda begränsad och beröfvad hvarje politisk makt icke kan genom sitt inflytande nedtrycka den ideala vetenskapen till den niveau, vid hvilken dess värde blott bedömes med hänsyn till den omedelbara nytta, den kan hafva för yrkesverldens behof [1]. Dessa äro grunddragen af den platonska idealstaten. Det egyptiska kastväsendet har utöfvat ett märkbart inflytande på Platos politik, ett inflytande, som är skönjeligt äfven i den aristoteliska.

Ingen af de bestående staterna i Hellas är, menar Plato, egnad att vidmakthålla den ideala, filosofiska menniskoarten. De låta denna art urarta. Såsom ett utländskt frö, planteradt i en annan jordmån, öfverväldigas och förändrar sig efter den omgifvande jordmånens beskaffenhet, sålunda kan den idealt utrustade menniskoarten bland folket i den historiska staten icke bibehålla sin kraft, utan urartar till en annan form (τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐχ ἴσχειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν ἀλλ' εἰς ἀλλότριον εἶδος ἐκπίπτειν [2]). De filosofiska naturerna nedsjunka till den af affekten beherrskade ärelystna menniskoarten, uppfyllas med obegränsade förhoppningar i den tron, att de skola vara skickliga att beherrska den helleniska och den barbariska verlden [3]). Sålunda uppstår den hegemonistiska staten, som gör segern, makttillvexten till statens allt annat beherrskande grundintresse och derföre måste försumma den ideala kulturpolitiken. Staten, som icke

[1]) De Republ. VI, 497.
[2]) De Republ. VI, 494.

mera besitter den ideala kasten ren och oblandad, saknar den sanna ledningen för sin tillvaro och söker välfärden på på ett område, der den icke är tillfinnandes. Plato ser såsom Aristoteles lifvets högsta välfärd i skönjandet såsom sådant, i den ideala theorin. Detta högsta grundintresse för menniskoanden är, så antager Plato, vanvårdadt i den historiska staten, och i denna uppfattning öfverensstämmer Aristoteles med Plato, ehuru han likväl icke låter det fria folket sönderfalla i kastartade beståndsdelar. Den ärelystna hegemonistiska staten, i hvilken det intresse, som egentligen skall vara det ledande förlorat sin rätta ställning, sjunker ännu lägre. Den af affekten beherrskade andelen af menniskan och af folket kan icke motstå sinligheten och den förvärfslystna menniskoarten, kan icke hindra denna att blifva herrskande, och sålunda uppstår den missbildning i lifvet, hvilken Plato benämner chrematism (χρηματισμος). Den chrematistiska staten, som upphöjt förvärfsbegäret och njutningslystnaden på thronen, tillåter icke förnuftet att utforska något annat, än huru af litet penningar kan blifva mycket. Den ideala theorin har förlorat sitt sjelfständiga värde och vetenskapen har blifvit tjenstbar under förvärfsverldens intressen [1]).

Den historiska statens missbildningar bero således enligt Plato derpå, att de lägre andelarne af menniskans väsende göra sig gällande på de högres bekostnad, eller att de intaga en naturvidrig ställning i det hela, hvarigenom staten och dess kulturform blifva vanställda. Plato vill i sin ryktbara dialog om staten visa, huru den ideala förnuftsandelen af den menskliga tillvaron skall insättas i dess suveräna maktställning gentemot de öfriga. Blott om det finnes sådana naturer bland folket, för hvilka den ideala theorin, skönjandet af de eviga ideerna har ett större värde, än makten, blott då kan ett ordnadt och lugnt statslif uppstå. I hvarje annan händelse skola medborgarne icke upphöra att kifvas om makten, emedan de icke känna någon högre tillfredsställelse, än den makten skänker.

---

[1]) De Rep. VIII. 553 o. De leg. VIII, 3 (§ 509).

Aristoteles analys af den menskliga tillvarons beståndsdelar påminner delvis om den platonska, men är i grunden väsendtligen skiljaktig. Han särskiljer först den kroppsliga och den psykiska tillvaron hos menniskan, en dualitet, som är anolog med den hela kosmos genomgående dualiteten mellan den materiela naturen (ἡ κατὰ τὴν ὕλην φυσις) och den morphiska naturen (ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις). Denna dualitet är hos Aristoteles icke dualistisk: den splittrar icke det menskliga väsendet. Det positiva af kroppen är att såsom anlag (τὸ δυνάμει ὄν), såsom ämne vara det, som själen är [1]). Deras förhållande till hvarandra är således icke att tillsamman bilda ett yttre aggregat, i hvilket delarne stå i ett tillfälligt förhållande till hvarandra. Den ena är på visst sätt, hvad den andra är. Aristoteles förebrår Plato, att han förknippar själ och kropp såsom motsatser utan att visa, huru ett samband mellan dem är möjligt, att han således låter begge tillsamman blott utgöra ett yttre aggregat, att han sålunda redan i den menskliga tillvarons enklaste förhållanden splittrar denna, låter det menskliga väsendet bestå af tvänne heterogena grundstammar, hvilkas samband på intet vis är utredt [2]). Aristoteles' uppfattning, att kroppen såsom anlag, såsom ämne är det, hvad själen är, förklarar för oss orsaken dertill, att det kroppsliga kan plastiskt uttrycka det psykiska lifvets hemligaste, dess innersta rörelser. Hans uppfattning innehåller nyckeln till de bildande konsternas gåta. Hela den grekiska konsten är på visst sätt en bekräftelse på rigtigheten af den aristoteliska uppfattningen. Aristoteles har en positivare uppfattning af kroppen, än Plato, derföre, att han uppfattar själens urtillvaro såsom verksamhet, icke blott såsom ide. Då vi fasthålla uppfattningen af själen såsom verksam tillvaro, omfattar den kroppen, såsom den verkliga saken omfattar allt, hvad dess anlag är.

Vidare särskiljer Aristoteles i menniskans psyche tvänne grundstammar, driften (ὄρεξις) och intellektet (νοῦς). Det är

---

[1]) De anima II, 1. 413, a, 2.

[2]) De an I, 3. 407, b, 13.

klart, att Aristoteles, då han sålunda sammanfattar det psykiska lifvets grundförhållanden, fattar uttrycken drift och intellekt i den vidsträcktaste betydelse [1]).

Driften är själens lif såsom sträfvan att tillegna sig det goda och afvärja det onda utan att insigt och öfverläggning ännu tänkas förenade med denna psykiska verksamhet. [2]) Den omfattar trenne psykiska akter, begäret (ἐπιθυμία), affekten (θυμὸς), och viljan (βούλησις) [3]), och dess motivklasser äro trenne, det angenäma (τὸ ἡδὺ), det nyttiga (τὸ συμφέρον) och det sedligt sköna (τὸ καλὸν) [4]).

Intellektet i vidsträckt betydelse är den skönjande förmågan öfverhufvud och i denna särskiljas det praktiska förnuftet (ὁ λόγος πρακτικός) och det theoretiska förnuftet (ὁ λόγος θεωρητικός, ὁ νοῦς θεωρητικός) [5]). Det förra samverkar med driften på det område, der denna är verksam. Den theoretiska anden har ett annat område. Den är icke omedelbart intresserad i tillvarons kamp, ger oss icke omedelbart anvisningar i det praktiska lifvet. Dess bestämmelse uppgår i skönjandet såsom sådant, i den ideala theorin [6]). Den theoretiska anden är den egentligen gudomliga andelen af den menskliga tillvaron och på samma gång dock äfven menniskans egentligaste väsende, ty det är med hänsyn till denna andel hos oss, som allt det öfriga är inrättadt, likasom hela universum har den centrala härden för sitt lif och sin rörelse i gudomen [7]). Ett bevis derpå, att den theoretiska själens verksamhet skänker menniskan den största tillfredställelse, finner Aristoteles i det utomordentliga intresse, som ögats sinliga förnimmelser hafva för menniskan äfven utan att något behof, något praktiskt intresse att uppnå eller afvärja något förefinnes. Äfven utan att något sådant intresse bestämmer vårt förhållande, föredraga vi det att se, så att

[1]) De an. III, 10. 433, a, 9.
[2]) De an. III, 7. 431, a, 8 o. Eth. Nic. VI, 2. 1136, a, 21.
[3]) De an. II, 3. 414, b, 2.
[4]) Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 30.
[5]) Polit. VII, 14. 1333 a 25.
[6]) De an. III, 9. 432, b, 27.
[7]) Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 26.

säga, framför allt annat (οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων). Och detta härrör derat, att detta sinne mer än de öfrige uppenbarar tingens egendomligheter och gifver stoff åt den theoretiska själen (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν τι ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων, καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς) [1]. Djurets blick beherrskas af begäret, af intresset, blott menniskan kan rigta den oafhängiga blicken på tingen, på kosmos och dess skönhet. Med hänsyn till den theoretiska själen är menniskans hela kroppsliga tillvaro gestaltad. De öfriga lefvande varelserna på jorden äro i jemförelse med menniskan missgestaltade (νανώδη), i det att den öfra kroppens massa är alltför stor i förhållande till den nedra kroppens, hvarigenom sensoriets rörlighet, dess tillgänglighet för intryck är hämmad. Detta missförhållande har naturen aflägsnat från den menskliga gestalten, hon har lättat den öfra kroppens massa, upplyftat menniskan och gjort hennes sensorium tillgängligt för alla intryck, för att den theoretiska själen skulle finna villkoren för sin verksamhet [2].

Af det sagda framgår, huru beskaffad den ideala kulturformen är. Den beror på detta förhållande mellan den praktiska anden och den theoretiska anden, att den förra, ehuru närmast verksam på ett annat område bland vexlande ändliga förhållanden, likväl har sin bestämmelse i den theoretiska anden, har till uppgift att bereda denna tillfälle att fullborda sitt verk. Det är en sådan kulturform Aristoteles ställer gentemot den hegemonistiska och den plutokratiska staten. Han ställer, kunde vi säga, den skådelystna staten gentemot den ärelystna och den giriga staten.

Den kulturform, som föresväfvade Plato, har således äfven Aristoteles fasthållit.

Äfven för Aristoteles är det mensklig välfärd i högsta bemärkelse att skönja det gudomliga i tingen. Men han har fattat den theoretiska andens väsende annorlunda. Den sam-

---

[1]) Metafys. I, 1. 980 a 1 ff.

[2]) De part. an. IV, 10. 686, a, 25 ff.

manfaller ingalunda med den Platonska iden. Denna är overksam, medan den theoretiska anden af Aristoteles uppfattas såsom verksam tillvaro. Platos högsta princip är blott den logiska idea, som icke hänför sig till någon verklighet, utan blott är den abstrakta slägtkategorin, detsamma, som „die absolute Gattung“ hos Hegel. Denna princip saknar de nödvändiga villkoren för att vara verksam. Den är icke verklig. Aristoteles visar, att Plato genom att lägga en sådan princip till grund för den praktiska verlden i sjelfva verket upphäfver denna. Plato kan icke, såsom Aristoteles framhåller, genom sin princip förklara rörelsen i naturen, och så kan han icke heller förklara den praktiska handlingen. Den logiska iden kan icke blifva föremål för driften, den kan icke beveka driften till handlingar. Den theoretiska anden i Aristoteles system är real: den är den praktiska andens fulländning. Såsom ynglingaåldern fulländar sig i mannaåldern, så fulländar sig den praktiska anden i den theoretiska. Realitetens element går vid denna fulländning icke förloradt. Likasom, såsom vi redan anfört, själen såsom verksam omfattar det hvad kroppen är, så omfattar den theoretiska anden, såsom verksam, den praktiska anden. Äfven den är således praktisk, och i viss mening är den det ännu mer, än den praktiska anden.

Ehuru Aristoteles fattar den theoretiska anden såsom den menskliga tillvarons fulländning och dess verksamhet såsom den högsta åt menniskan förunnade, förlorar han likväl icke ur sigte den praktiska andens egendomliga beståndsdelar och verkningsområde, hvilka i den sokratiskt-platonska filosofin blifva alltför ofullständigt bestämda.

Det är närmast i läran om driften Aristoteles afviker från sina föregångare. Han förebrår Sokrates, att denne på samma gång, han reducerar dygderna till scientifika akter, upphäfver den alogiska delen af själen och derigenom äfven affekten och seden (πάθος καὶ ἦθος) [1]. Dygdens källa och bestämmande princip är icke, såsom de andra (οἱ ἄλλοι) mena, yttrar

[1]) Eth. mag. I, 1. 1182, a, 20

Aristoteles, omedelbart och utan vidare intellektet. En drift till det sedligt goda (πρὸς τὸ καλὸν ὁρμὴν ἄλογόν τινα) måste uppstå i själen oberoende af intellektet och först sedan detta skett, skall intellektet understöda driftens handlingar. Vi se, att driften till det goda i menniskans utveckling är förhanden, innan intellektet är verksamt. Men äfven om vi tänka oss utvecklingen afslutad, eller att den menskliga tillvaron nått mognad, utgör driften allt fortfarande, så att säga, den ena hälften af själslifvet vid sidan af intellektet. Driften är den omedelbara källan till handlingen. Om vi göra intellektet ensam till bestämmande princip för vårt ethiska förhållande, så visar det sig, att affekterna icke följa dess ledning (οὐκ ἀκολουθεῖ τὰ πάθη), utan tvärtom ofta ställa sig i konflikt med detsamma. Den i en god författning befintliga affekten tyckes derföre hellre, än intellektet, böra betraktas såsom dygdens grundval [1]). Sin uppfattning af driften såsom väsendtlig beståndsdel af den praktiska andens verld ställer Aristoteles närmast gentemot Sokrates, men derjemte gentemot Plato, ty han säger, att öfverhufvud de andre hylla en åsigt, enligt hvilken hänsynen till intellektet eller den dialektiskt scientifika kraften absorberar hänsynen till driftens sjelfständiga betydelse i den ethiska verlden. Den själsdel, som Plato kallar θυμός, utgör i sjelfva verket blott ett exekutivt verktyg för den logiska iden. Driften utgör icke i Platos system någon, så att säga, plastisk beståndsdel af den praktiska andens organisation. Äfven om Platos ethik gäller i sjelfva verket den utsago, som Aristoteles fäller öfver Sokrates, att denne upphäfver πάθος κὰι ἦθος. Driftens på sed och öfning hvilande bildning förlorar i den Platonska ethiken sitt egentliga värde för den så afgjordt förherrskande hänsynen till den logiskt scientifika kraften, hvars influenser ensam skola såsom princip råda i den praktiska andens verld. Genom att fasthålla driften såsom väsendtlig grundbeståndsdel af den praktiska tillvaron har det blifvit Aristoteles möjligt att komma till åskådningen af en sedlig natur, då dere-

[1]) Eth mag. II, 7. 120 6, b, 17 ff.

mot den Platonska idealismen upphäfver såväl den fysiska som den ethitiska naturen. Dessa äro blott den logiska idens omhölje, ingenting vidare. Vi få icke låta missleda oss af sådana föreställningar i den Platonska filosofin, som θυμος, μανια, ενθουσιασμος, hvilka tyckas innebära ett realistiskt moment och gifva den praktiska anden en praktisk tillvaro, ty de beteckna blott medel för en icke reel princip, för den logiska iden. Det är i denna Plato förlägger hela sin spekulations finala intresse.

För att visa driftens sjelfständiga betydelse i den praktiska verlden vid sidan af intellektet påpekar Aristoteles sådana tillstånd, då menniskorna hafva framgång i sina handlingar och träffa det riktiga utan intellektets förmedling, utan öfverläggning (παρὰ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὸ καθόλου). Ehuru det i sådana fall förefaller, såsom berodde framgången på tillfällighet, är detta dock icke alltid fallet. Framgången kan bero på inneboende medvetslös natur (οὐ πάντες οἱ δοκοῦντες εὐτυχεῖν διὰ τύχην κατορθοῦσιν, ἀλλὰ διὰ φύσιν). Driften kan träffa det rätta äfven i fall, då vi öfverlagt, men öfverläggningen varit felaktig (ἡ γὰρ ὁρμὴ καὶ ἡ ὄρεξις οὖσα οὗ δεῖ κατώρθωσεν, ὁ δὲ λογισμὸς ἦν ἠλίθιος). Så menade äfven de gamle, säger Aristoteles, att de äro lycklige, hvilkas åtrå utan intellektets förmedling träffar det rätta, och hvilka öfverläggningen icke gagnar. Dessa hafva i stället för öfverläggningen enthusiasmen, som låter dem finna det riktiga och dervid är förenad med en plötslig siareförmåga (ταχεῖαν τὴν μαντικήν.) Aristoteles menar derföre, att vi skola skilja mellan tvänne arter af lycka i lifvet (δύο εἴδη εὐτυχίας), tillfälligheten, som icke har sin källa i någon inre princip och derföre är vexlande samt den varaktiga (συνεχής) lyckan, som beror på en sådan princip eller har sitt upphof i medvetslös natur hos oss sjelfva. [1]) Aristoteles har på visst sätt gifvit det första uppslaget till „det omedvetnas filosofi„ i etheken. Genom att uppfatta driften, affekten, enthusiasmen såsom väsendtliga beståndsdelar af den praktiska anden, och på samma gång af den menskliga

---

[1]) Eth. Eud. VII. 14 1247, b, o Eth. mag. II, 8. 1206, a, 36.

kulturen och välfärden har Aristoteles blifvit den egentliga grundläggaren af ethiken såsom sjelfständig vetenskap. Det är lätt att inse, hvilken utomordentlig betydelse läran om driften har för uppfostringsväsendet och för uppfattningen af ett folks bildningslif öfverhufvud.

Vi kunna icke underlåta att här erinra derom, att det är den Kantisk-Hegelska filosofins försummelse i afseende å läran om driften, som låtit det omedvetnas filosofi i våra dagar fylla en så vigtig plats i spekulationen. Den Kantisk-Hegelska spekulationen är den moderna reproduktionen af den Sokratisk-Platonska. Äfven Kant gör förnuftets kategoriska imperativ i den grad till ethikens uteslutande princip, att han fordrar, att menniskan med hänsyn till driften måste, ifall hon handlar sedligt, göra det goda ogerna. Handlar driften gerna, så är detta ett bevis på, att det kategoriska imperativet icke mera är handlingens uteslutande motiv. Det hör till sedlighetens grundväsende, att imperativet befinner sig i ett våldsamt förhållande till driften: blott i ett sådant förhållande kan menniskans moraliska väsende vara verksamt. Enthusiasmen, såsom „det godas ide förenad med affekt", hvilken Aristoteles upptager bland den praktiska andens grundbeståndsdelar, frånkänner Kant allt ethiskt billigande. „Detta gemythstillstånd (enthusiasmen) tyckes," yttrar Kant, „vara upphöjdt i den grad, att man vanligen föreger ingenting stort kunna utan det uträttas. Men nu är hvarje affekt blind, antingen i valet af sitt mål eller, i fall detta är gifvet genom förnuftet, i utförandet af detsamma, ty affekten är den rörelse i gemythet, som gör detta oförmöget att anställa grundsatsernas fria öfverläggning för att bestämma sig derefter. Alltså kan detta själstillstånd på intet vis förtjena förnuftets billigande"[1]. Affektlösheten, apathin, detta själstillstånd, som undertrycker alla driftens impulser och blott handlar under inflytande af oföränderliga grundsatser är det tillstånd, som tillvinner sig det rena förnuftets billigande. Blott ett sådant tillstånd är enligt Kant ädelt. Det är, såsom vi finna,

---

[1]) Kritik d. Urtheilskraft p. 126 (v. Kirchman. Philos. Bibl.)

just denna ethiska ståndpunkt Aristoteles bekämpar. Äfven Kant upphäfver παθος και ηθος. I Hegels system har affekten lika litet rönt en positiv behandling. Den logiska intelligensens predominat har icke tillåtit en sådan.

Det goda och det onda för den verksamma driften är lust och smärta. Att läran om lusten på samma gång, som läran om driften, i den Aristoteliska ethiken erhållit en annan belysning, än i den Platonska, är sjelffallet. Lustförnimmelsen ingår i det menskliga idealet, den kan icke afskiljas från det goda, som utgör målet för mensklig sträfvan. Lust är naturens ideal, och detta ingår i det sedliga idealet. Aristoteles vill icke en abstrakt söndring mellan naturen och den sedliga verlden: den förra ingår i den senare. Driftens motiver äro det angenäma, det nyttiga och det sedligt sköna, samt dessas motsatser, det smärtande, det skadliga och det fula, men det är icke blott det angenäma, som är lustbringande. Det angenäma ingår i det sedligt sköna, såsom de lägre gestaltningarne i naturen ingå i de högre, och det sköna är äfven det angenämt och lustbringande för vår natur och kan blott sålunda vara driftens motiv [1]). Lustens rätta plats kan blott bestämmas med hänsyn till verksamheten: den är uttryck af det ohämmade i denna. Lusten fulländar verksamheten (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ) och åtföljer denna såsom fägring åtföljer mognad (ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον ἀκμαίοις ἡ ὥρα [2]).

Det finnes, anför Aristoteles, en åsigt, enligt hvilken lusten icke ingår i det goda, i den sedliga välfärden, utan är någonting för denna främmande. Man anför såsom grund för denna åsigt, att lusten är ett med förnimmelse förenadt återställande af det naturliga tillståndet. Detta återställande såsom ett varda, en genesis, sammanfaller icke med dess resultat och kan derföre icke i och för sig vara något godt. Aristoteles framhåller häremot, att lusten icke egentligen är ett återställande af det naturliga tillståndet, utan fastmera det re-

---

[1]) Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 30 ff.
[2]) Eth. Nic. X, 4. 1174, b, 31.

dan vordna naturenliga tillståndets verksamhet såsom obehindrad. Öfverhufvud tyckes det origtiga i den tidigare lustläran enligt Aristoteles bero derpå, att man alltför mycket förlagt lusten i det relativa, i det accidentela och derföre fattat den såsom ett undanrödjande af en brist, såsom ett tillfredställande af ett yttre behof, men icke såsom en verksamhets gestaltning hos redan tillfredsställd, oafhängig natur [1]). De, som säga, att lusten icke är någonting sedligt godt, begå samma misstag, som de, hvilka utan att känna till nektarn tro, att gudarne dricka vin, och att ingenting bättre än detta finnes. I följd af bristfällig analys känna de blott den sinliga, accidentela lusten, som består i fyllandet af en brist (ἁι ἐξ ἐνδείας ἀναπληρώσεις), men icke den väsendtliga lusten, som innegår i eudemonin, i den sedliga välfärden sjelf, såsom beståndsdel af denne [2]). Denna åtskilnad mellan den accidentela lusten och den väsendtliga lusten påminner om den i det föregående framhållna läran om åtskilnaden mellan tillfälligheten eller den accidentela lyckan och den väsendtliga lyckan eller enthusiasmen. Vi kunna anse, att enthusiasmen och den väsendtliga lusten i Aristoteles' ethiska verldsåskådning sammanfalla med hvarandra.

Man har, säger Aristoteles, anfört, att lusten icke kan ingå i det goda, emedan den hämmar den sedliga verksamheten. Det förhåller sig tvertom. Den af en verksamhet uppkommande lusten kan icke hämma denna, utan måste tvärtom göra oss ännu mera verksamma. Lusten är så långt ifrån att hämma den sedliga verksamheten, att blott den, som gör det sedligt goda med lust, är sedligt god. Göra vi det under känsla af olust, så äro vi icke goda (ἂν δὲ λυπούμενος τὰ καλα πράττῃ, οὐ σπουδαῖος), ty vi handla då under inflytande af tvång, och under ett sådant tillstånd är vår beskaffenhet icke sedligt god (ὁ δ' ἐξ ἀνάγκης πράττων οὐ σπουδαῖος [3]).

---

[1]) Eth. Nic. VII, c. 13 o. Eth. Meg II c. 7.

[2]) Eth. mag. II, 7. 1205, b, 13 ff.

[3]) Eth. mag. II, 7. 1206, a, 12 ff.

Driftens rigtiga lustförnimmelser betingas genom varaktiga beskaffenheter, som inbildas i driften genom öfning och sed. Dessas betydelse i den platonska ethiken är den att utgöra surrogater, der den logiska insigten icke är förhanden, men för Aristoteles äro de i sakens natur grundade, för alla utvecklingsgrader nödvändiga beståndsdelar af den menskliga välfärden. Dygden är den rätta ethiska beskaffenheten eller den genom handlingens upprepande habituel vordna strukturen i driften (ἕξις), på grund af hvilken menniskan i affekten, under dess pathiska tillstånd, iakttager ett midtelförhållande (στοχαστικὴ τοῦ μέσου τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσιν [1]). De yttre föremålen för driften få icke ensidigt bestämma dess ställning: den bestämmande grunden för vårt förhållande måste inneligga i karakteren, och denna är ett inbegrepp af varaktiga beskaffenheter på driftens mångfaldiga områden. Utan dem är menniskans förhållande till föremålen tillfälligt: hon beherrskar icke dem, utan beherrskas af dem.

Karakteren (ηθος) är icke en apathisk orörlighet i affekten (ἀπαθείας τινὰς καὶ ἠρεμίας), hvad man under en alltför abstrakt och i saken icke inträngande uppfattning ansett den vara, utan fastmera den på det rätta sättet begränsade och ordnade affekten, som låter den sedliga skönhetens motiv beherrska hänsynen till det angenäma och nyttiga [2]). Ethiken har att visa oss den menskliga karakteren genom affekten inledd i hela mångfalden af lefnadsförhållanden, att visa oss den rätta beskaffenheten i affekten, huru den uppstår och vidmagthålles. Den rätta beskaffenheten upphäfves likaväl genom ett för mycket, som genom ett förlitet. Öfverdrift i kroppsöfningar och brist på sådana äro bägge menliga för den fysiska styrkan, och en alltför stark näring är, likaväl som en alltför svag, menlig för helsan, då deremot det rätta måttet häraf befrämjar och bevarar helsan. Likaså förhåller det sig med de ethiska beskaffenheterna, med sjelfbeherrskningen, tapperheten och öfriga dygder. Den, som sträfvar

---

[1]) Eth. Nic. II, 9. 1109, a, 22.
[2]) Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 24 o. Eth. Eud. II, 4. 1222, a, 3.

att undgå allt, som fruktar allt och ingenting kan uthärda, är feg, och den, som ingenting fruktar, utan trotsigt möter allt, är dumdristig. Den, som njuter hvarje lust och icke nekar sig någon sådan, blir liderlig, den åter, som flyr hvarje lust, är förslöad (ἀναίσθητός τις). Tapperheten och sjelfbeherrskningen, likasom andra dygder, gå under genom ett för mycket och ett för litet (ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως), men upprätthållas genom ett midtelmått (ὑπο τῆς μεσότητος σωζεται) [1]. Detta är en af grundåskådningarne i Aristoteles' ethik. För hvarje dygd uppsöker han de på dess affektområde befintliga excessiva, missbildade gestaltningarne, emellan hvilka dygden intager midtelplatsen. Äfven i det fall, att språket icke har egna benämningar på dessa excessiva bildningar i affektens förhållande, måste vi dock fasthålla dem i föreställningen för att kunna bestämma dygdens plats i den ethiska verlden. Sättet att vinna de rätta ethiska beskaffenheterna är, såsom redan blifvit sagdt, upprepning, öfning och sed (ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν) [2]. Och beviset derpå, att vi innehafva dem är den känsla af lust, som i detta fall sällar sig till våra handlingar (σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις). Den, som försakar den sinliga njutningen och dervid erfar lust, eger sjelfbeherrskningens dygd. Den, som uthärdar faror under känsla af lust, är tapper, då deremot den, som under faran känner olust, är feg [3]. Känslan af lust sällar sig till våra handlingar just derföre, att dessa härflyta från vårt eget herrskande väsende eller hvila på grundvalen af habituela, natur vordna beskaffenheter. Aristoteles definierar derföre välfärden såsom verksamhet i öfverensstämmelse med varaktiga beskaffenheter hos vår tillvaro.

Den sedliga karakteren är dock icke blott en daning i driften. Ehuru dennas varaktiga beskaffenheter icke omedelbart alstras af förnuftig insigt, måste denna likväl vara

---

1) Eth. Nic. II, 2. 1104, a, 11 o. Eth. mag. I, 5. 1185, b, 13.
2) Eth. Nic. II, 3. 1105, b, 4.
3) Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 3.

förhanden, och genom öfverensstämmelsen mellan sig och driften fullända den menskliga dygden. En akt af den förnuftiga, den skönjande, den urskiljande anden måste ingå i den sedliga karakteren och dess verksamhet. I kalokagathins begrepp ingår, att menniskan med själens öga ser gestalten af det goda, som hon i driften åtrår. Sokrates hade icke orätt deri, att han framhöll den kritiska beståndsdelen af den sedliga karakteren, men han hade orätt deri, att han reducerade dygderna till blott intellektuela akter, och än vidare orätt deri, att han icke särskilde det praktiska intellektet och det theoretiska, scientifika intellektet [1]). Såsom föremålen, yttrar Aristoteles, äro olika, så äro äfven de delar af själen, som äro vigtade på dem, olika. Medan den scientifika anden är rigtad på det fasta, oföränderliga, eviga i tingen, är det praktiska eller öfverläggande och föresatser fattande förnuftet sysselsatt med det förnimbara, det i rörelse och förändring inbegripna, med det, som är underkastadt vexling, som uppkommer och förgår [2]). Det sammanfaller likväl icke med den blott föreställande själen (δοξα), det är icke blott en perception af de vexlande föremålen. Det tillhör det praktiska förnuftet att kunna anställa rigtiga öfverläggningar angående det för menniskan goda och gagneliga, icke i ett särskildt afseende (οὐ κατὰ μέρος), såsom t. ex. öfver hvad som länder till helsa och styrka, utan med hänsyn till välfärden i dess helhet (πρὸς τὸ εὖ ζῆν) [3]). Allmänna ledande grundsatser höra derföre till dess väsende såsom förnuft, men det skall med stöd af dessa inträngа i det omedelbara lifvet bland dess individuela, vexlande lefnadsförhållanden och omständigheter [4]). Det praktiska förnuftet är således i dess omedelbara gestalt lefnadskonst och har härigenom en från den scientifika anden skiljaktig tillvaro. Denna skiljaktighet hade den Sokratisk-Platonska filosofin förbisett. Det är klart, att Aristoteles, på samma gång som han kom till en mera

[1]) Eth. Eud I, 5. 1216, b, 3.
[2]) Eth. mag I, 35.
[3]) Eth. Nic. VI, 5. 1140, a, 25.
[4]) Eth. Nic. VI, 7 1141, b, 14 ff.

positiv uppfattning af driftens plats i den praktiska verlden, äfven måste bestämma det praktiska förnuftets väsende och ställning annorlunda, än detta skett i den Sokratisk-Platonska ethiken. Denna utgör i alla Aristoteles' ethiska skrifter den motbild, mot hvilken han uppställer sina grundsatser.

Då vi erinra oss Aristoteles utsago, att Sokrates genom sin lära upphäfver πάθος καὶ ἦθος, och gör dygderna till vetenskaper, sålunda undergräfvande sjelfva terrängen för den praktiska anden, finna vi den inre grunden till den verldshistoriskt tragiska kollisionen mellan Sokrates och det attiska folket. Detta folk, som dömde en af sina ädlaste söner till döden, handlade i sjelfbevarelsens intresse och utförde den nödvändiga reaktionen mot en princip, som var upplösande för den politiska verkligheten, en reaktion, som dock blott till hälften var berättigad, ty det attiska statslifvet hade redan inträdt i det stadium af förvirring, under hvilket den praktiska anden förlorar sin gestaltande kraft, går förlustig sina anspråk och nödgas se intresset öfverflyttas från sitt forum till ett annat, der folkets välfärd icke mera är det omedelbara spörjsmålet. Den Sokratiska principen, det abstrakt allmänneliga (τὸ καθόλου), kan enligt sitt väsende icke fortgå till sådana gestaltningar, som kunde blifva föremål för driften, den kan icke utgöra en ledning för handlingen. Det abstrakt allmänneliga blott såsom sådant är icke verksamt på det område, der driften handlar. Vi kunna, tvertemot Sokrates antagande, veta, hvad det godas begrepp är, och dock under driftens inflytande handla osedligt, utan att en omedelbar kollision inträffar emellan vårt vetande och våra handlingar, ty vetandet om det allmänna är icke verksamt på den terräng och bland de individuela förhållanden, der driften handlar. [1])

Den sokratiska principen eller det abstrakt allmänneliga har i den platonska spekulationen erhållit en för sig bestående, sjelfständig tillvaro (χωριστα), såsom ide [2]). Denna spekulation, som således hvilar på samma grundämne, som den So-

[1]) Eth. Nic. II, 6.
[2]) Metapl. XIII, 4. 1078, b, 30.

kratiska, innehåller likalitet nyckeln till den praktiska verlden. Iden är, menar Aristoteles, blott en logisk distinktion utan real betydelse (τὸ εἶναι ἰδέαν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς) [1]. Då han i ethiken underkastar det godas ide (τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ) en särskild granskning, kommer han till det resultat, att, äfven om en sådan ide funnes, kännedomen deraf icke skulle ända det menskliga lifvet och handlingen till någon båtnad (μή ποτ' οὐδὲ χρήσιμος πρὸς ζωὴν ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις) [2]. På hvarje område har det goda, som eftersträfvas, en egen artbegränsning. Kroppens och läkarekonstens eftersträfvade goda är helsan, strategins segern, och så är den ethiska vetenskapens uppgift det menskliga goda (τανθρωπινον αγαθον). På intet område är det godas ide föremål för sträfvan. Den gagnar ingen vetenskap eller gagnar alla lika mycket, ty den hänför sig icke till någon omedelbar verklighet. Man kan icke heller säga, att det godas ide, om den också icke omedelbart är handlingens föremål, likväl vore af värde för kännedomen af det goda, som är handlingens föremål, att vi i iden hade en mönsterbild, förmedelst hvilken vi kunde bättre skönja, hvad som är för oss godt, och lättare uppnå det efter vunnen kännedom deraf. Denna åsigt står i strid med alla vetenskapens förfaringssätt. De sträfva alla efter något godt och söka afhjelpa en brist, och icke desto mindre lägga de kunskapen om det godas ide tillsides. Och dock är det icke sannolikt, att de förfarne i de särskilda facken icke skulle känna ett sådant hjelpmedel. Det vore äfven förunderligt, om det kunde gagna väfvaren eller timmermannen i dennes yrke att känna det godas ide, eller om den, som skådat den, skulle vara en bättre fältherre eller läkare. Läkaren tyckes icke göra helsans ide till föremål för sin eftertanke, utan fastmera menniskans helsa och ännu rigtigare individens, ty alltid är det individer, åt hvilka läkarekonsten egnar sig [3]. Man måste i hvarje vetenskap utgå från dess egendomliga

---

[1]) Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 20.
[2]) Eth. Eud. I, 8. 1217, b, 23.
[3]) Eth. Nic. I, 4.

principer (δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς οἰκείας λαμβάνειν). Denna fordran uppfyller icke Plato, då han grundar ethiken på det godas ide. Han förfar, såsom om den, hvilken vill bevisa, att triangelns vinklar utgöra två räta, skulle göra själens odödlighet till bevisningsgrund [1]).

Såsom vi finna, berör Aristoteles i det anförda den Platonska ethikens sjelfva grundval. Det är en inträngande kritik af den platonska idealstatens anda, dess väsende, dess ethiska halt. För att fatta Aristoteles, ställning, till Plato måste vi sammanställa det, hvad han i den egentliga politiken yttrar om Platos idealstats organisation med den anförda kritiken af dess ethiska väsende, dess inre motiv och intressen. Platos idealstat är blott en organisation för den dialektiska iden, för dess herravälde. De vise eller regenterna i hans stat äro de, som inträngt till vetandets kärna, till den logiska iden, och införa denna i staten, göra den till dess grundprincip. Då vi se, till hvilka conseqvenser Plato i sin idealstat ledes, då vi se honom helt och hållet förinta den individuela personlighetens rätt, egendomen, familjen och alla på familjens grund uppvuxna samfundsbildningar, då vi se detta den dialektiska idealismens raseri mot det verkliga lifvet, finna vi, att det icke är blott ett theoretiskt intresse, som uppfordrar Aristoteles att med en så skoningslös skärpa blotta den principiela delen af Platos ståndpunkt. Beskaffenheten af Platos idealstat visar oss, hvarföre det är för Aristoteles af så utomordentlig vigt att fasthålla åtskilnaden mellan det menskliga goda och det godas ide. Då Plato såg den inre söndringen i den attiska staten, såg partiernas vilda, oförsonliga kamp om fördelar, om makt och njutningar, ville han, för att finna en ändalykt på dessa slitningar, förgöra allt, som annars är föremål för den menskliga viljan och det menskliga intresset. Hon trodde sig härmed förgöra det politiska lifvets hydra, den fruktbara källan till söndringar och olyckor, utan att märka, att han på samma gång förflyttade statslifvet på ett område, som icke mera är statens. Plato

[1]) Eth. mag. I, 1. 1183, a, 39 ff.

sönderslíter hydran, dödar njutningslystnadens dämon i sin stat utan att märka, att han på samma gång ingripit i en annan tillvaro, att han undandragit den praktiska anden villkoren för dess bestånd. Det är njutningarnas förintelse, detta öknens majestät, som länge bländar och bedårar oss i den Platonska verldsåskådningen, likasom i dess moderna reproduktion, den hegelska idealismen, innan vi blifva varse, att den abstrakta princip, som här lägges till grund, icke innefattar någon sådan gestaltning, hvarigenom den kunde utöfva en ledning för lifvet. Det är af vigt att framhålla, att det är Platos abstrakta uppfattning af det godas urform som framkallar hans destruktiva förfarande vid idealstatens organiserande.

Zeller finner Aristoteles' kritik af det godas ide vara orättvis. Denne yttrar, såsom vi anfört, att, om det godas ide hade något gagn för den menskliga verksamheten, det vore oförklarligt, att de sakkunnige i de särskilda facken, timmermannen, väfvaren, läkaren, fältherren, som alla hafva något godt till sin uppgift, icke begagna detta hjelpmedel. Härtill anmärker nämnda författare att "den ethiska filosofin icke är bestämd att tjena handtverket och icke heller hos Aristoteles är det, men borde vara det, ifall han skulle hafva rätt att göra Plato en förebråelse, hvilken man lika lätt kunde göra mot hans egna bestämningar, ty äfven de Aristoteliska undersökningarne skola väl lända väfvaren och timmermannen till föga gagn i deras yrken" [1]). Denna invändring beror på missuppfattning. Hos Aristoteles är ethikens föremål det menskliga goda och icke det godas ide, som genom sin logiska allmännelighet lika mycket hänför sig till alla fack. Den ethiska principen har hos Aristoteles sin reala artbegränsning och lemnar det icke oafgjordt, till hvilket område den hänför sig. Skulle det gifvas en det godas allmänna ide, så borde äfven det goda, som väfvaren och timmermannen frambringa, hafva nytta deraf, men det ethiskt goda är icke en allmän ide, och något anspråk på, att det

[1]) Die Phil. d. Griechen II, 2, 470, 2.

borde kunna gagna väfvarens och timmermannens fack, kan således icke göras. Det vigtigaste af de ställen i ethiken, der Aristoteles distingerar sin ståndpunkt gentemot Platos, har således, såsom synes, undgått Zeller. Skulle han närmare granskat detta ställe, skulle han väl icke kunnat fälla det omdöme öfver Aristoteles att „hans afvikelse från Plato (i uppfattningen af menniskoanden) icke är betydande“ [1]). Han anser, att det egentligen egendomliga för den Aristoteliska skolan är det naturvetenskapliga, vid sidan hvaraf den platonska dialektiska idealismen upptagits, utan att dessa element blifvit med hvarandra förmedlade [2]). Denna uppfattning är icke rigtig. Zeller förbiser, att Aristoteles' ethiskt-politiska undersökningar äro fullt ut lika epokgörande, som hans naturvetenskapliga. Zeller är i sin uppfattning beroende af Hegel. Denne tänkare har icke haft någon verklig insigt i den qvalitativa åtskilnaden mellan Platonsk och Aristotelisk spekulation. Han anmärker såsom brist hos Aristoteles, att han behandlat logiken som ett inbegrepp af tankeformer, som hafva innehållet utom sig. Genom en dialektisk behandling blir logiken en form, som är sitt eget innehåll: logiken blir under en sådan behandling spekulativ filosofi, som förenar form och innehåll [3]). Då Hegel hos Aristoteles framhåller såsom en brist, att logiken icke erhållit den fundamentala plats, hvilken Hegel vill vindicera åt densamma, har han intet medvetande derom, att det just är den dialektiska logikens betydelse såsom grundprincip för spekulationen Aristoteles i hela sin filosofi bekämpar och vederlägger. Att den aristoteliska ethikens egendomlighet undgått Hegel behöfva vi icke tillägga.

Vi hafva sökt visa, huru Aristoteles, i motsats till den Sokratisk-Platonska filosofin, uppdrager gränserna för den praktiska verlden och särskiljer dess beståndsdelar. Eudemonins inre väsendtliga vilkor är en genom öfning och sed, ge-

---

[1]) Anf. arb. p. 388.
[2]) p. 639.
[3]) Werke, 14, pp. 413—416.

nom fortsatt upprepning af handlingen uppkommen habitus, en konstant struktur i driften och den skönjande förmågan. Blott genom en sådan daning i den praktiska anden upphör det att vara tillfälligt, huru vi handla gentemot lifvets mångfaldiga vexlande förhållanden, blott genom en sådan daning kunna vi beherrska det yttre fenomenela i lifvet. Det är klart, hvilken stor betydelse Aristoteles i följd af nämnda uppfattning tillägger traditionen i den praktiska verlden. Han tillråder den största varsamhet i reformer af ett folks lagväsende. Lagen har makt att vinna efterlefnad blott genom seden. Men denna beror på tidens läng (διὰ χρόνου πλῆθος) [1]. Enligt den uppfattning, som på den Platonska ståndpunkten är den ideala, borde den logiska insigten i lagarnes principer ständigt ånyo alstra det behöfliga intresset för deras efterlefnad. Ett genom seden bildadt naturförhållande med relativ fasthet, som icke gör det bestående ständigt beroende af den dialektiska tankens domslut, ett sådant ethiskt naturförhållande ingår icke med nödvändighet i den praktiska andens väsende, i dess inre organisation, sådan den uppfattas af Plato.

Då eudemonin eller det högsta sedliga goda icke är blott en habitus hos den praktiska anden, utan en verksamhet i öfverensstämmelse med varaktiga beskaffenheter, måste den gynnas i någon mon af ett lyckligt lefnadsläge, at lyckliga lefnadsomständigheter, såsom yttre villkor (προςδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ εμποδίζηται ταῦτα) Dessas utevaro kan hämma verksamheten, följaktligen äfven den sedliga bestämmelsens tillstånd kommande. Den som förklarar, att en man, som marteras på sträckbänken, kan i sedligt afseende hafva uppnått det högsta goda, blott han är dygdig, uppställer med eller utan afsigt en värdelös sats [2]). Aristoteles antager icke en abstrakt motsats mellan natur och sedlighet. Naturens ideal, lusten, ingår äfven i det sedliga idealet, men lusten åtföljer verksamheten, och dennas fullständiga tillståndkommande beror af vissa

---

1) Polit. II, 8. 1269, a, 15.
2) Eth. Nic. VII, 14. 1153, b, 17. ff.

yttre villkor, öfver hvilka icke menniskan ensam, utan tillika lyckan herrskar. Aristoteles' uppfattning af de yttre maktmedlens förhållande till eudemonin betingas af hans uppfattning af eudemonin såsom verksamhet. Det verksamma lifvet är det bästa (ἄριστος βίος ὁ πρακτικός)[1]. Dock är det yttre goda blott villkor för eudemonin, men icke inre beståndsdel af densamma. Den hegemonistiska och den plutokratiska statens missrigtningar bero derpå, att menniskorna i följd af en förvirrad föreställning förvexla eudemonin med dess yttre villkor och derföre sakna de ethiska måttbestämningarne för dessa. De nämnda missrigtningarne bero derpå, att menniskorna eftersträfva rikedom och makt utan att uppskatta dessas värde med hänsyn till kulturlifvet öfverhufvud „Det som afgör öfver eudemonin är de af dygder understödda energierna. Ingenting tyckes i det menskliga lifvet hafva en sådan beständighet, som dessa. De tyckas för menniskan vara en ännu oupplösligare besittning, än vetenskaperna, och bland dessa äro de bästa äfven de beständigaste eller de, som oupplösligast tillhöra de verkligen lyckliga. De kunna icke bringas i förgätenhet"[2]. Den, som besitter dessa välfärdens inre beståndsdelar, kan icke förfalla i sedligt elände (οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος), äfven om lyckan beröfvar honom sin ynnest. Ty han kan icke handla lågt. Äfven då skickelsens hårda slag träffa honom, skall det sedligt sköna genomskimra hans handlingar (διαλάμπει τὸ καλόν), i det han bär de tyngsta olyckor med resignation, icke till följd af känslolöshet (μὴ δι' ἀναλγησίαν) utan på grund af själsstorhet[3]. Och dock har han icke i sedligt hänseende uppnått det högsta goda, om sådana öden, som de episka sångerna förtälja om konung Priamus, drabba honom. Det högsta sedliga såsom positivt tillståndkommande verksamhet är således icke oberoende af yttre, gynsamma omständigheter[3].

[1] Polit. VII, 3. 1325, b, 16.
[2] Eth. Nic. I, 11. 1100, b, 10.
[3] Eth. Nic. I, 11. 1100 b 30.
[4] Eth. Nic. I, 11. 1101, a, 7.

Den praktiska andens verld är icke den högsta, och det finnes äfven för menniskan en välfärd och en verksamhet, som ligger bortom dess område. Den praktiska anden tillkämpar det sedligt sköna en existens bland ändliga förhållanden på jorden: han befinner sig i kampen om tillvaron. Om det icke är blott en slump, att denna kamp lyckas, så måste det finnas ett vara, som icke behöfver tillkämpa sig en tillvaro, och som genom sitt inflytande utgör en försyn för kampen om tillvaro i den praktiska verlden. Förmågan att skönja detta vara är det theoretiska förnuftet, som är den högsta principen i menniskoanden, den egentligen gudomliga andelen af vår tillvaro. Den theoretiska andens energi är den fulländade eudemonin (ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία) [1]. De största praktiska dygder yttra sig i statslifvets och krigets göromål. Men dessa hafva ett slutligt syfte utom dem sjelfva (παρὰ τὴν πρᾶξιν). Ingen åstundar kriget för krigets skull, och äfven statsmannen åsyftar utom statens förvaltande (παρα αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι) makt och ära eller åtminstone välfärd för sig och sina medborgare, ett ändamål, som är ett annat, än sjelfva statskonsten (ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς). Om nu, menar Aristoteles, bland alla praktiska handlingar statsmannens och krigarens äro de största och skönaste, men dessa trakta efter ett utom dem liggande ändamål, det theoretiska förnuftets energi deremot icke eftersträfvar något utom sig sjelf och derjemte åtföljes af en egendomlig lust, som förhöjer energin, så tyckes denna i högsta mått innebära alla den menskliga välfärdens kännetecken [2].

Den praktiska anden intager samma ställning till den theoretiska, som förvaltaren af ett hushåll till husets herre. Den förra bereder den senare sorgfritt lugn (σχόλη), för att han, ej upptagen af omsorgen för det nödvändiga, må kunna egna sig åt sköna och honom anstående värf. Så är den praktiska anden en förvaltarinna, som genom att beherrska lidelserna bereder den theoretiska anden tillfälle att full-

---

[1] Eth. Nic. X, 7. 1177, a, 16.
[2] Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 3 ff.

borda sitt verk, sin handling (ἡ φρόνησις ὥσπερ ἐπίτροπός τίς ἐστι τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει ταύτῃ σχολὴν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὑτῆς ἔργον, κατέχουσα τὰ πάθη καὶ ταῦτα σωφρονίζουσα) [1]. Vi se här orsaken, hvarföre Aristoteles icke kan afhandla den praktiska anden utan hänsyn till den theoretiska. Man kan måhända, anmärker han, förundra sig öfver, att vi i en ethisk-politisk undersökning afhandla den theoretiska anden, som tyckes ligga utom dess fält [2]. Den ideala staten måste taga hänsyn till menniskoanden i dess helhet, till alla dess beståndsdelar och isynnerhet till de högsta för att under en sådan hänsyn bestämma sin kulturform. Den historiska staten har felat derutinnan, att han icke med fullt medvetande af saken sökt fatta sin ställning till kulturlifvet i dess helhet.

Att den theoretiska andens intresse vaknat hos ett folk, att det har sin tillfredsställelse vid att skönja föremål, som ligga bortom den närmaste verklighetens nöd och bekymmer, att det har i sitt kulturlif detta öfverskott utöfver hvad tillvarons kamp kräfver, detta är det egentliga beviset på dess autarki (ἥ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη) [3]. Vi se här den inre väsendtliga betydelsen af autarkibegreppet i den Aristoteliska politiken.

Att den theoretiska andens skönjande lif och dess dygder utgöra fulländningen af välfärd, finna vi, yttrar Aristoteles af gudarnes lif, af den gestalt, i hvilken vi föreställa oss detta. Vi antaga att gudarne isynnerhet äro sälla. Men hvilka handlingar skola vi tillägga dem? Månne handlingar af redbarhet i handel och vandel? eller af tapperhet, i det gudarne skulle blottställa sig för faror, emedan detta vore sedligt skönt? Eller handlingar af frikostighet, af sjelfbeherrskning? Allt detta tyckes vara alltför ringa för gudarne och dem ovärdigt. Och dock lefva de, såsom alla antaga, och äro följaktigen verksamma: de slumra väl icke såsom Endymion. Den verksamhet vi kunna tillägga gudarne är blott

---

[1]) Eth. mag. I, 35. 1198, b, 12 ff.
[2]) Eth. mag. I, 35. 1197, b, 27.
[3]) Eth. Nic. X, 7. 1177, a, 27.

den skönjande verksamheten (τί λείπεται πλὴν θεωρία) [1]). Den theoretiska anden i Aristoteles' spekulation är således en förinnerligad gestalt af Homeri θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, af det mödolösa lif, som föresväfvat skaldens själ, såsom tillvarons fulländning. Det uttryck, som Aristoteles finner konsten hafva gifvit gudarne, är uttrycket af den theoretiska själen, af seendets, skönjandets energi, som tillfredsställer genom sig sjelf, icke genom ett annat intresse, som dermed vore förenadt, och detta uttryck i gudarnes anlete skall äfven vara den menskliga kulturens innersta grundform, till hvilken alla menskliga intressen ytterst hänföras. „Gudarnes hela lif är", yttrar Aristoteles, „sällhet, och menniskans högsta välfärd, hennes eudemoni beror derpå, att en likhet med den gudomliga energin (ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας) är förhanden i hennes väsende. De öfriga varelserna på jorden äro icke delaktiga i eudemonin, emedan den skönjande själens oafhängiga intresse är för dem fullkomligt främmande. Blott på det område, der detta intresse kan framträda, blott der framträder eudemonin, och i ju högre mått detta intresse är förhanden, desto större är eudemonin, icke derföre, att dessa tillfälligtvis åtfölja hvarandra, utan emedan det skönjande lifvet såsom sådant tillfredsställer, genom sig sjelft är värdefullt. Eudemonin är ett själens skönjande lif" (ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ ευδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὐτὴ γὰρ καθ' αὑτὴν τιμία. ὥστ' ἔιη ἄν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις) [2]).

Den theoretiska anden är enligt Aristoteles' uppfattning icke mindre real, än den praktiska, derföre, att den är höjd öfver den omedelbara kampen om tillvaron. Äfven den theoretiska anden är i viss mening praktisk, ty den är verksam, ehuru verksam på ett annat område af realitet. Den aristoteliska filosofin inskränker icke realiteten blott till det område, der ändlighet, existensens svårigheter, nöd och bekymmer göra sig förnimbara. Äfven menniskoanden är delak-

---

[1]) Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 7.
[2]) Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 25 ff.

tig i en högre realitet. Dess välfärd beror derpå, att den såsom theoretisk ande innesluter i sitt väsende en likhet med den gudomliga energin. Vi få icke, säger Aristoteles, lyssna till deras råd, som anvisa oss att såsom menniskor och dödliga inskränka vårt sträfvande till det menskliga och dödliga, utan måste fastmera, såvidt möjligt är, sträfva att vara odödliga och inrätta hela vårt lif med hänsyn till den ädlaste delen af vårt väsende [1]).

Menniskan måste hafva en måttstock (τινὰ ὅρον) för sitt förhållande till de mångfaldiga intressen, som i den praktiska verlden äro föremål för driften. Att säga, att vi skola förhålla oss såsom det praktiska förståndet föreskrifver, är rigtigt, men innehåller icke en noggran bestämning (ἀληθὲς μέν, οὐ σαφὲς δέ). Det förhåller sig med denne utsågo såsom med den, att vi vid valet af näring skola följa läkarens föreskrift. Det, som ligger till grund får denna föreskrift är hänsynen till helsan, och så är den theoretiska anden, ehuru den icke omedelbart föreskrifver oss, hvad vi skola göra i den praktiska verlden, likväl den bestämmelse, för hvars skuld det praktiska förnuftet handlar. Detta förhåller sig till den theoretiska anden, såsom läkarekonsten till helsan. Hvad helsan är för kroppen, detta är den ideala theorin för den menskliga kulturverlden. Den begränsning i vårt förhållande till den praktiska verldens mångfaldiga föremål och intressen är således den bästa, som mest är egnad att befrämja vårt skönjande af den gudomliga tillvaron (ποιήσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλιστα θεωρίαν). Det är med hänsyn till detta slutliga intresse de ethiska beskaffenheterna, genom hvilka menniskan skall iaktaga det rätta harmoniska jemnmåttet, erhålla sin begränsning [2]).

Det är lätt att finna, att Aristoteles, då han visar oss den praktiska andens väsendtliga beståndsdelar och bestämmer dess förhållande till den theoretiska anden såsom det centrala grundintresset, blott återger det helleniska folkets verldshistoriska kulturform. Den ideala theorin, den ädla

---

[1]) Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 31.

[2]) Eth. Eud. VII, 15. 1249, a, 24. ff.

skådelystnaden var det egentliga grundmotivet i dess lifs gestaltning. Den theoretiska andens oafhängighet hos det helleniska folket var den egentliga hemligheten af dess kulturlif, den källa, ur hvilken dess rikaste skatter, dess myth, dess konst, dess dikt, dess häfdeteckning och filosofi framqvällt, för att under alla kommande tider utgöra menskligheteus oförgängliga bildningsmedel. Då man med öfverraskning funnit Aristoteles i sin ethik gifva theorin ett så utomordentligt rum, har man icke nog beaktat, i hvad mon hans lära har sin källa i det helleniska folkets andliga grundform, i dess verldshistoriska kulturförfattning. Det som kan förklara, att Aristoteles lära icke föranledt detta beaktande, är att Aristoteles, ehuru han icke förbiser öfriga yttringar af den theoretiska anden i den helleniska kulturen, såsom konsten och folkreligionen, likväl i främsta rummet fattar den såsom princip för vetenskapen och filosofin. Plato och Aristoteles skjuta filosofin i förgrunden af kulturlifvet, såsom motvigt mot det alltför anthropomorphistiska i folkreligionen. Då det menskliga hade hemfallit åt inre söndring, då den praktiska verlden hotades med upplösning genom intressenas oförsonliga inbördes kamp, ville Hellas tänkare strängare än tillförene särskilja mellan en ursprunglig grundform för tillvaron och det blott anthropomorphiska samt sålunda fasthålla ett område för den theoretiska anden, dit intressenas söndring icke kunde intränga, och som derigenom kunde utgöra ett medium, hvari den bittra kampen kunde försonas. Det är i ögonen fallande, att både Aristoteles och Plato vilja vindicera åt filosofin en vigtigare, en mera ingripande plats i kulturlifvet, än den tillförene haft. Plato anslutar sig till den, såsom han antyder, gamla striden mellan filosofin och poesin (παλαιὰ τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ) och för denna till dess yttersta spets. Den logiska iden nödgar honom till en negativ, en fullkomligt destruktiv uppfattning af det skönas verld, såvidt denna bereder menniskoanden lust, inför lusten i det menskliga bildningsidealet [1]). Aristoteles kommer icke i strid med kon-

---

[1]) De republ. X, 607.

sten från denna synpunkt. Den konkretare ståndpunkt, hans filosofi intager, låter honom erkänna konsten såsom verk af den theoretiska anden, och äfven af det anthropomorphiska i folkreligionen har han, tro vi, haft en mera affirmativ uppfattning, än Plato.

Läran om den ideala theorin såsom lifvets fulländning är redan förberedd genom Anaxagoras. Denne tänkare har, såsom Aristoteles anför, sett denna fulländning i ett tillstånd hos den theoretiska anden. Tillfredsställelsen af att skönja uranos och hela verldsalltets ordning (θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν) är enligt Anagoras den egentliga grunden, hvarföre menniskan skall föredraga vara framför icke vara [1]). Dock har den theoretiska anden en annan ställning i den Aristoteliska filosofin, än i den Anaxagoreiska. Denna senare förlorar sig bland de verkande, materiela orsakerna, bland det som genom tingens yttre natursammanhang är nödvändigt. Den visar oss icke de finala principerna, det goda och sköna såsom verksamma orsaker i tingen [2]). Anaxagoras visar oss det faktiskt nödvändiga, men icke det idealt nödvändiga, det som genom sin naturs enkelhet icke kan vara annorlunda än det är. Det är denna inre nödvändighet, som är den theoretiska andens föremål. Naturen är dess föremål, såvidt den inre nödvändigheten, de gudomliga principerna genomskimra hennes tillvaro. Såsom bildhuggaren Phidias, då han skapade Athenes bildstod, inlagt i gudinnans sköld sitt eget anlete och med en hemlig konst så förvecklat det med sitt verk, att det icke kunde borttagas utan hela bildstodens upplösning, så är gudomens anlete inbildadt i Universum. Att skönja detta anlete i tingen är mensklig välfärd [3]).

Då Aristoteles motställer det praktiska förnuftet och det theoretiska, måste han uppfatta det senare så vidsträckt, att det innefattar äfven den sköna konstens verld. Denna

---

1) Eth. Eud. I, 5. 1216, a, 13.
2) Mataph. I, 4. 985, a, 18.
3) De univ. c. 6. 399, b, 33.

är ett verk af den theoretiska anden, skapadt i dess intresse, ett af de förfaringssätt, genom hvilka själen finner sanning (οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ)[1]). Man tillägger, såsom Aristoteles framhåller, konsten vishet (σοφίαν), isynnerhet försåvidt den icke arbetar för behofven (πρὸς τἀναγκαῖα—πρὸς χρῆσιν), utan bidrager till ett sådant bildningstillstånd, hvarunder den skönjande själens verksamhet är sjelfändamål (πρὸς διαγωγὴν)[2]). Konsten är det område af den theoretiska andens verld, som står den praktiska anden närmast, ty i likhet med denna gestaltar den sin tillvaro i det föränderligas element[3]). Dock måste konsten, såsom verk af förnuftet, visa oss en inre nödvändighet i sina gestaltningar. Det är denna inre nödvändighet, som är den theoretiska andens väsendtliga föremål. Konsten måste derföre i den theoretiska andens intresse gifva äfven det, som i den omedelbara verkligheten är tillfälligt, karakter af en inre nödvändighet, som frambryter emot menniskornas förväntan (παρὰ τὴν δόξαν), till deras öfverraskning och förundran, emedan det yttre sammanhanget mellan tingen eller händelserna icke kan förklara denna inre rörelse i tillvaron[4]). Konsten upplyftar den omedelbara naturens och historiens föremål i en sfer, der fenomenerna och händelserna icke falla utom den inre väsendtligheten, eller der denna väsendtlighet icke blott delvis gör sig gällande i den fenomenela gestalten eller i förloppet af händelser inom en särskild krets af sådana, utan blir skönjelig i hela gestalten, i hela förloppet af händelser eller i hela handlingen[5]). Dikten är derföre mera filosofisk och af större värde, än historien (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν)[6]). Den visar oss icke blott hvad som skett, utan tillika skeendets inre nödvändighet (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον), den ger oss

---

[1]) Eth. Nic. VI, 3.
[2]) Eth. Nic. VI, 7. 1141, a, 9. o. Metaph. I, 1. 981, b, 17 ff.
[3]) Eth. Nic. VI, 4. 1140, a, 1.
[4]) Poet. c. 9. 1452; a, 4 ff.
[5]) Polit. III, 11. 1281, b, 12.
[6]) Poet. 8. 1451 b, 5.

icke den empiriska verkligheten, omedelbart sådan den är (τὰ γενόμενα), utan sådan den bort vara (οἷα ἂν γένοιτο)[1]). Konsten har icke blott att efterbilda, utan tillika att förfullständiga den omedelbara verkligheten, fullborda dess ansatser i den morphiska principens intresse, hvars högsta gestaltning den theoretiska anden är (ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ απεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται)[2]). Då Aristoteles betecknar den theoretiska anden med νοῦς ποιητικος, i motsats till νοῦς παθητικος, tyckes uttrycket vara hämtadt från den theoretiska andens förhållande i konstens verld. Denna är icke en produkt af den blott föreställande själen, af den empiriska, afhängiga fantisin, som blott bevarar de yttre tingens spår i själen, utan ett verk af förnuftet, som upplyftar den föreställande själen i en högre sfer och på samma gång renar affekten, hämmar dess afhängighet af den empiriska stoffartade tillvaron och sålunda bereder en med lust förenad lättnad i själslifvet (πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς)[3]).

Af det sagda framgår, att konsten enligt Aristoteles' uppfattning fyller ett vigtigt rum i det ideala kulturlifvet, i ett folks eudemoni. Aristoteles' idealstat står i ett helt annat förhållande till konsten, än Platos. Denne förvisar den episka och den dramatiska poesin från sin stat. Han vill blott en skådelystnad, som är rigtad på iden, men erkänner icke den skådelystnad, som ett kulturfolk tillfredställer i theatern. Ett af de intressantaste spörjsmål, som Plato infört i den politiska filosofin, är spörjsmålet om theatern såsom bildningsanstalt, om dess betydelse för ett folks välfärd. Men ehuru denna var det egentliga forum för kulturlifvet i den helleniska staten, lika vigtigt för den theoretiska andens förhandlingar, som pnyx för den praktiska andens, intager likväl Plato i sin undersökning af nämnda kulturelement en blott negativ ställning till det bestående.

---

[1]) Poet. 9. 1451, a, 36.
[2]) Phys. II 8. 199, a, 15.
[3]) Polit. VIII, 7. 1342, a, 14.

Den efterbildande poesin visar oss, menar Plato, icke den förståndiga och lugna karakteren, som alltid förblir sig lik, ty denna är icke lätt att efterbilda och kan, om den efterbildas, svårligen uppfattas af den brokiga mängd af menniskor, som strömmar till theatrarne. En sådan efterbildning skulle för dessa innehålla bilden af ett främmande själstillstånd (ἀλλοτρίου γάρ που πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται) [1]. Om den efterbildande konstnären skall vinna anseende hos mängden, måste hans föremål vara den upprörda och mångskiftande sinnesförfattningen (τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος): han måste såväl i tragedin som i komedin framkalla den lifligaste rörelse i affekten, i den lägre delen af själen, och detta kan blott ske på bekostnad af de högre själskrafterna. Den efterbildande poesin, som framställer de pathiska tillstånden i affekten, närer och vattnar den del af själen, som borde förtorka, och låter det herrska i oss, som borde beherrskas, på det vi skulle blifva bättre och lyckligare. Med rätta utesluta vi således, menar Plato, den efterbildande poesin från den stat, som skall hafva goda lagar, emedan den väcker och närer denna del af själen samt genom att göra den stark undergräfver den tänkande delen af själen, förfarande på samma vis som de, hvilka i sin statsförfattning låta de sämre herrska på bekostnad af de bättre. Äfven den efterbildande skalden inför efterhand en dålig författning i hvarje själ (καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν). Endast den del af poesin upptages i idealstaten, som innehåller hymner till gudarne och äresånger öfver ädla män (ὕμνους θεοῖς καὶ εγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς). Om den lustberedande sångmön (ἡ ἡδυσμένη μοῦσα) vinner insteg i staten, hon må tjusa i meliska sånger eller i episk dikt, så skola känslor af lust och olust regera i staten i stället för lagen och i stället för förnuftiga grundsatser [2]). Detta är den platonska idealstatens förhållande till den efterbildande poesin och theatern.

---

[1]) De republ. X 604, 20.
[2]) De republ. X, 605—607.

I sin dialag om lagarne tyckes Plato vara mera skonsam mot konsten, men underkastar dess verksamhet en djupt ingripande, all frihet tillintetgörande censur. Han inser svårigheten för konsten att förblifva vid sin ideala höjd, då massan blifvit delaktig i makten, då den med sin röst, sin opinion, sina intressen och tycken ingriper i staten och på samma gång i det allmänna kulturlifvet. Den attiska demokratins politiska laglöshet, dess tumultuariska skaplynne i staten gå hand i hand med anarkin i de musiska konsterna. Då det attiska folket under den gamla goda författningen befann sig i ett tillstånd af frivillig tjenstbarhet under lagarne, var publiken i theatrarne ännu icke en larmande massa, som genom sina tygellösa bifallsyttringar gaf domslut öfver hvad som var skönt och hvad som icke var det, och diktarne, som gjorde till sin uppgift att följa konstens lagar, tjenade icke njutningslystnaden och mängdens regellösa, ständigt vexlande tycken. Till anarkin i de musiska konsterna ansluter sig anarkin i det enskilda och offentliga lifvet. De, som missakta den ideala konstens lagar och icke mera veta, att sådana finnas, de erkänna icke heller mera fader och moder, de missakta svurna eder och statens lagar. Det titaniska väsendet, som sagan omtalar, återtager sitt förlorade välde, sin fordna fria tillvaro [1]). Plato yttrar derföre i dialogen om staten, att väktarne skola uppföra sitt vakttorn i musiken, ifall de vilja förebygga laglösheten i dess källa [2]). Han har studerat den attiska statens förfall i dess theater. En bild af det chaos, som föregår kosmos' daning genom den gudomliga demiurgen, tyckes Plato finna i det af massan beherrskade kulturlifvet i den attiska staten.

Vi hafva framhållit den intressantaste delen af den Platonska statens ideala kulturpolitik, emedan den Aristoteliska politiken blott genom sin motställning till denna kan erhålla sin rätta belysning. Platos kulturpolitik är blott negativ gentemot den historiska kulturen. Då han undertrycker miss-

---

[1]) De leg. III. p. 700 f.

[2]) De republ. IV. 424.

bildningarne, förintar han på samma gång sjelfva det positiva och väsendtliga af det bestående. Aristoteles är positiv och dock ideal. Han står på anthropologisk grund, medan Plato står på dialektisk. Aristoteles vill icke förflytta kulturlifvet på ett område, som icke mera är menniskans, men hans kulturpolitik är derföre icke mindre ideal, än Platos, utan är det fastmera i ännu högre grad, då den har kraft att intränga i verkligheten. En saks sanna idealitet kan icke gå ut på att undandraga saken dess nödvändiga lifsvillkor, att reducera den till principer och elementer, som icke mera äro för densamma egendomliga. Aristoteles är icke främmande för den attiska statens djupa missförhållanden, han är icke likgiltig för vådorna af massans välde i staten och kulturlifvet. Han finner, att den suveräna massan genom sina instinkter kan förderfva konsten [1]. Den dramatiska poesins begynnande förfall hos Euripides, som enligt Aristoteles visar sig deri, att denna skald uppoffrar idealiteten för den empiriska verkligheten [2], har han utan tvifvel sammanställt med massans välde i den attiska staten. Hvad den Platonska kritiken såsom sådan af sjukdomsfenomenen i kulturlifvet beträffar, måste vi antaga, att Aristoteles skänkt Plato sitt bifall, men han kan icke söka det ondas källa på samma håll som Plato, ej heller begagna samma medel för dess hämmande. Ofvan citerade satser visa, att Aristoteles, i det han närmare begränsat det område, hvilket konsten med inre nödvändighet upptager, vetat till fullo uppskatta des kulturvärde.

Ehuru vi i den oafslutade framställning af konstens användning vid den ideala statens offentliga uppfostran, som gifves oss i 8:de boken af politiken, finna en omisskänlig hänsyftning på Plato, har dock dennes förvisning af skalderna från staten, hvarken i den del af politiken, som vi ega, eller i någon annan af Aristoteles' till oss komna skrifter upptagits till formlig granskning. Vi veta dock, att Aristoteles

---

[1]) Polit. VIII, 7. 1342, a, 18 ff.
[2]) Poet. 25. 1460, b, 32 ff.

företagit en sådan. Nyplatonikern Proklus omtalar i sina kommentarier till Platos dialag om staten Aristoteles' polemik mot Plato i nämnda fråga. Aristoteles finner det, säger han, "förvändt (ἀτόπως) att från staten förvisa tragedin och komedin, då man genom dessa diktarter kan måttfullt tillfredsställa affekterna (ἐμμέτρως αποπιμπλάναι τὰ πάθη) och i de sålunda tillfredställda affekterna hafva verksamma bildningselement, sedan man befriat dem från det tryckande i desamma". Det, som här anföres, sammanfaller i sjelfva verket med hvad ofvan nämndes om konstens kathartiska verkningar, om den rening af driften och lättnad i själslifvet, konsten bereder. Den grundtanke, som Aristoteles i sin konstpolitik förfäktar, blir klar, då vi erinra oss, huru han, i motsats till Platos uppfattning, bestämmer den praktiska andens väsende. Driften och enthusiasmen äro, såsom vi funnit, enligt Aristoteles väsendtliga beståndsdelar af den praktiska andens organisation, de höra till dess oundgängliga inre villkor och kunna icke ersättas genom de logiska krafternas utveckling. Det är denna ethiska uppfattning, Aristoteles tillgodogjort i sin konstpolitik gentemot Plato. Den praktiska verlden kan, såsom föremål för den theoretiska anden, icke förlora sina nödvändiga beståndsdelar. Platos negativa uppfattning af affektens ställning i den efterbildande poesin beror på hans bristfälliga uppfattning af den praktiska andens väsende, af dess nödvändiga lifsvillkor. Driften är för honom blott ett ethiskt chaos, förlikneligt vid den förvirrade tillvaro, som den gudomlige demiurgen förefann, då han danade kosmos. Det är blott en inre oundviklig conseqvens i Platos system, att han, då han upplöst den praktiska verlden, äfven upplöser konsten, såvidt denna hemtar sitt föremål från den praktiska verlden. Det, som i idealstaten återstår af den efterbildande poesin, är hymner till gudarnes ära: menniskan får icke blifva dess egentliga föremål, hon får icke framträda på skådeplatsen. Vi kunde säga, att Plato återför den dramatiska poesin till dess första rudimentära form. Denna utgjordes af en sångchör kring ett upphöjdt offerställe, der en frånvårande gudom prisades. Det, som återstår at

theatern i Platos stat, är detta offerställe, men offret hembäres egentligen icke åt folkets gudar, utan åt iden. Att ombilda denna plats till en sådan, der de mångfaldiga, annars hemliga gestalter och krafter, som äro inneslutna i djupet af menniskans väsende, blifva skönjeliga för våra förundrade blickar, är att vanställa densamma och förleda menniskorna att skänka ett större intresse åt det menskliga, än åt iden.

I nära samband med konsten står den religiösa folkmythen. Denna är ett vigtigt verk af den theoretiska anden och kulten är en af den ideala republikens väsendtligaste angelägenheter, föremål för dess främsta omvårdnad. En betydlig del af republikens område är afskiljd för den hieratiska förvaltningens bestridande [1]. Hela den positiva religionen och mångfalden af gudar äro upptagna i den ideala staten och i nära samband dermed äfven heroskulten [2].

Aristoteles särskiljer i mythen tvänne beståndsdelar, den metaphysiska och den ethiska eller anthropomorphiska [3].

Till den metaphysiska hör antagandet af en enhetlig högsta princip, en genomgående inre nödvändighet i tingen och af, ett urämne, som icke sammanfaller med de ändliga vexlande elementerna. Mythens ἀνάγκη, νέμεσις, ἀδράστεια äro uttryck för den förra principen. De äro, säger Aristoteles, ingenting annat, än olika benämningar för gudomen (οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός). De uttrycka den princip, som genomtränger hela tillvaron, härvid ledsagad af den eviga rätten, hvilken hämnas på dem, som öfverträda den gudomliga lagen, och i hvilken alla, som vilja uppnå välfärd, böra vara delaktige [4]. Det är denna inre nödvändighet, som är äfven spekulationens föremål. Derjemte finner Aristoteles, såsom sades, i mythen aningen om ett grundämne, om ethern. Han söker visa nödvändigheten att i vetenskapen antaga ett sådant grundämne (τὸ πρῶτον σῶμα—σῶμα θεῖόν), som icke ökas eller minskas, icke är underkastadt någon förändring, någon vexling,

[1]) Polit. VII, 10. 1330, a, 12.
[2]) Polit. VII, 12, 1331, b, 17 f.
[3]) Metaphys. XII, 8. 1074. a, 38.
[4]) De univ. 7. 401, b, 8.

icke inträder i de motsatser, hvarmed de öfriga elementerna äro behäftade. Det etheriska urstoffet, hvaraf de uraniska tingen bestå, är genom nämnda egenskaper af gudomlig beskaffenhet. En aning om denna tillvaro finner Aristoteles i folkmythen. Alla menniskor hysa några föreställningar om gudarne, och alla såväl Hellener som Barbarer, hvilka hysa sådana föreställningar, låta gudarne bebo den uraniska ethern, uppenbarligen i följd af den oföränderlighet, som tillkommer begge. Under hela den förflutna tiden, så långt menskligbetens minne går tillbaka, synes ingenting förändrats i det uraniska lifvet [1]). Aristoteles ser i dessa folkmythens aningar spillror af en vishet, som gått förlorad genom en störing i den menskliga utvecklingen. Ty det är icke en gång, utan otaliga gånger, som hvarje konst och hvarje filosofi blifvit uppfunna och åter gått förlorade [2]). Folkmythen innehåller sålunda conceptioner af den theoretiska andens egentliga grundföremål, af de föremål, hvilkas skönjande utgör dess sällhet, den egentliga fulländningen af mensklig välfärd.

Men utom dessa conceptioner af det uraniska och det gudomliga lifvet innehåller den religiösa folkmythen, såsom nämndes, en annan beståndsdel, den menskliga, den anthropomorphiska, den del, genom hvilken den praktiska verlden ansluter sig till den gudomliga. Menniskorna hafva, yttrar Aristoteles, gifvit gudarne en konungslig författning, emedan de sjelfva haft en sådan i den tidsålder, då mythen erhållit sina grunddrag. Såsom de låta gudarnes gestalt likna sin egen, så äfven deras författning (ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν) [3]). Då Aristoteles, såsom på detta ställe är fallet, omtalar någon herrskande rigtning bland menniskorna, kan man alltid vara öfvertygad om, att han finner en inre grund, en inre giltighet för densamma. Vi tro derföre, att det är ett alltför förhastadt antagande af Zeller, att Aristoteles skulle intaga

[1]) De caelo I, 3. 270, b, 5 ff. o. Meteor. I, 3. 339, b, 19.
[2]) Metaphys. 1074, b, 10.
[3]) Polit. I, 2. 1252, b, 24.

samma negativa ställning till det anthropomorphiska i folkreligionen, som Plato. Allra minst kunna vi medgifva Zeller rigtigheten af det påstående, att den anthropomorphiska delen af mythen enligt Aristoteles skulle härröra af statsmannaberäkning, från början vara uppdiktad för ett beräknadt statsändamål [1]). Aristoteles lär, att menniskans natur och väsende äro gudomliga (τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν) och finner detta förhållande afspegla sig redan i hennes kroppsliga tillvaro [2]). Hennes psykiska lif förutsätter ett stoff, som är analogt med det uraniska urstoffet (αναλογον ουσα τῳ των αστρων στοιχειῳ) [3]), analogt således med το πρωτον σωμα eller το σωμα θειον. I den theoretiska andens verksamhet, som skall afspegla sig i hela den praktiska verldens organisation och vara dess yttersta syfte, finner Aristoteles en likhet (ὁμοιωμα τι) med den gudomliga anden. Det gudomliga står sålunda i ett positivt förhållande till det anthropomorphiska: det förra är icke med våld inbildadt i det senare. Plato låter den gudomlige demiurgen, som skapar kosmos, med våld (βίᾳ) lägga den chaotiska tillvaron under ideernas herravälde. Detta våld finnes icke i den Aristoteliska verldsåskådningen. Ehuru vi hafva blott sporadiska yttranden af Aristoteles angående religionen, kunna vi dock antaga, att han haft insigt deri, att religionen kan hafva positiv betydelse för menniskan blott genom att uttrycka ett förhållande mellan det anthropomorphiska och det gudomliga. Kan religionen icke visa oss någon gestaltning, i hvilken det menskliga, förknippadt med det gudomliga, beherrskas af detta, så upphör den att bestämma målet för vår sträfvan. Aristoteles finner den Platonska iden bristfällig i det hänseende, att den icke kan vara ett godt för oss (τὸ ἡμιν ἀγαθόν), att den icke står i något direkt förhållande till den praktiska verlden, och derföre icke kan vara föremål för vår sträfvan (οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν ἀνθρώπῳ) [4]). Han kan följaktigen icke

[1]) Anf. arb. II. 2. pp. 628—629.
[2]) De part. an. IV, 10. 686, a, 27 ff.
[3]) De gen. an. II, 3. 736, b, 37.
[4]) Eth. Nic. I, 1. 1096, b, 31.

anse den del af den religiösa folkmythen, som visar det gudomligas uttryck i afseende å menskliga förhållanden vara för densamma oväsendtlig, då det ingalunda kan vara tvifvel underkastadt, att han tillägger religionen sedlig betydelse. Derföre tilldelar Aristoteles i öfverensstämmelse med folkmedvetandet äfven heroerna en kult i sin stat. Herosbegreppet är af en icke ringa betydelse för Aristoteles' verldsåskådning. Han känner till en mer än mensklig, heroisk och gudomlig dygd (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετήν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν), erinrande om hvad Homerus, en hos Aristoteles ofta anlitad källa, ur hvilken den Aristoteliska anthropologin är till stor del hämtad, låter Priamus säga om Hektor, att denne syntes vara afkomling af en gud, men icke af en dödlig menniska [1]). Vi tyckas således icke vara berättigade att antaga, att Aristoteles skulle helt och hållet förkastat det anthropomorphiska i folkreligionen, utan måste fastmera, så ofullständiga och aphoristiska hans yttranden om saken än äro, finna det otvifvelaktigt, att han i mythens conception af en ideal mensklighet sett ett vigtigt, ett väsendtligt kulturelement. Om Aristoteles hade funnit anthropomorphismen i allo förkastlig, hade han icke kommit till den positivt erkännande uppfattning af fornålderns konst, som vi hos honom finna. I sjelfva verket kunna vi anse, att orsaken, hvarföre Plato bekämpar anthropomorphismen i konsten, är den, att han icke erkänner densamma i religionen.

Likväl är den åtskilnad, Aristoteles gör mellan den anthropomorphiska och den egentligen gudomliga delen af mythen, en vigtig ingrediens i hans verldsåskådning och analog med åtskilnaden mellan den praktiska anden och den theoretiska, hvilken är af så grundväsendtlig betydelse för hans filosofi. Den praktiska, anthropomorphiska anden är verksam i det föränderligas element, i det, som äfven kan vara annorlunda, då deremot den theoretiska anden är rigtad på det eviga och oföränderliga, det enkla, som blott kan vara hvad det är. Den strängare åtskilnaden mellan dessa gebit göres

[1]) Eth. Nic. VII. 1. 1145. a, 19.

först af filosofin och vi tyckas sålunda finna den uppgift, som filosofin har i ett folks kulturlif, det syfte, i hvilket filosofin skall bearbeta den religiösa mantikens bildningsinnehåll.

Då det menskliga i samhället hemfallit åt söndring, då är det skede af utvecklingen inne, när en strängare åtskilnad än tillförene måste göras mellan det menskliga och det gudomliga, på det att ett element i vårt medvetande och vår andliga tillvaro må finnas, som icke hemfaller åt söndring. Schiller säger med hänsigt till den grekiska fornåldern:

Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher.

Men då menniskorna upphört att vara gudomliga, då den individualistiska egoismen hotar den sedliga verkligheten med upplösning, måste gudarne vara menniskor mindre än tillförene. En reaktion mot det anthropomorphiska i religionen är derföre lätt skönjelig ej blott hos Plato, utan äfven hos Aristoteles. Att Zeus är *αἰθέρι ναίων* är för honom af större intresse, än det, att han är menniska. Ju mera den helleniska staten hemföll åt inre upplösning, med desto större intresse rigtade Hellas' vise uppmärksamheten på det uraniska lifvet, på denna fasta, stadgade, genom den eviga rätten orubbligt ordnade tillvaro, på ett lif, som stod öfver de åt motsatsernas strid hemfallna elementerna i den lägre naturen. Den ideala staten skall vara en återglans af det uraniska lifvet och dess välfärd: den skall genom att fylla den menskliga hogen med den theoretiska andens grundintressen och föremål höja det menskliga lifvet öfver de elementära intressenas kamp, hvilkas rof den historiska staten hade blifvit.

Den fundamentala delen af filosofin (ἡ πρώτη φιλοροφία) är enligt Aristoteles theologi (θεολογική [1]), och i denna, i skönjandet af det gudomliga lifvet utmynnar hela det menskliga bildningslifvet. Den organisation af den praktiska verlden

---

[1]) Metaph. VI, 1. 1026, a, 13.

är den bästa, som mest är egnad att befrämja την του θεου θεωριαν. Såsom gudarne i den Homeriska verlden åtfölja hjeltarne på handlingens tummelplats, så låter Aristoteles den theoretiska anden följa den praktiska i det menskliga kulturlifvet: den är dess egentliga dämon, den af vestalerna vårdade rena lågan i statens helgedom, af hvars aldrig afbrutna flammande framgången af männernas strider, deras välfärd i den praktiska verlden beror.

I följd af upphöjdheten af de föremål, åt hvilka den filosofiska spekulationen hängifver sig, kan denna göra skönjandet såsom sådant till vetenskapens oafhängiga bestämmelse. Filosofin är icke verksam för nyttan, för det yttre behofvet. Dess första ursprung är förundran öfver det gåtfulla i tingen (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν). Den, som känner förundran, sträfver att komma ur ett tillstånd af ickevetande. Om det är ett sådant tillstånd, menniskorna afvärja genom filosofin, så är det klart, att denna vetenskap eftersträfvas för dess egen skull, för den ideala theorins skull, men icke för att tillfredställa något annat behof (φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεώς τινοτ ἕνεκεν.) „Såsom blott den gäller för att vara en friman, som är för sin egen skull, men icke för en annans, så är filosofin den enda fria bland alla vetenskaper, ty den är den enda, som är för sin egen skull (δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστιν). Derföre kunde det tyckas, att dess åtnjutande icke tillhör mensklig förmåga. Ty menniskans natur är i många hänseenden afhängig, hvarföre äfven Simonides ansåg, att blott gudomen egde denna äreskatt (θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι γέρας), men att menniskan borde söka en annan för hennes natur egnad vetenskap (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην). Om diktarne hade rätt med sin utsago, att det gudomliga är afundsamt, så skulle afunden isynnerhet i detta fall vara antaglig, och alla, som eftersträfva det oafhängiga och fria, vore då olyckliga menniskor (δυστυχεῖς εἶναι τοὺς περιττούς).

Men hvarken är det gudomliga afundsamt, eller få vi anse någon vetenskap för prisvärdare, än denna. Ty den gudomligaste är äfven den prisvärdaste (ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη). Men den gudomligaste är filosofin i en dubbel mening. Å ena sidan är den vetenskap gudomlig, som mest är gudomens besittning, och å andra sidan den, som har det gudomliga till föremål. Filosofin är gudomlig i bägge dessa betydelser, ty gudomen gäller allmänt såsom en orsak, en princip, och den är, om icke ensam, likväl företrädesvis i besittning af denna vetenskap. Nödvändigare, än denna, äro följaktligen alla vetenskaper, men bättre är ingen (ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία)" [1]).

Vi hafva nu visat, huru Aristoteles tänker sig de särskilda andelarne af menniskans väsende och deras egendomliga förhållande till hvarandra, eller hvad den verksamhet innebär, som enligt Aristoteles är mensklig välfärd. Vi hafva visat, hvad ideal mensklighet enligt Aristoteles är, hvilket bildningsuttryck den skall hafva. Då vi känna detta, känna vi på samma gång den ideala statens bestämmelse, den uppgift, för hvilken den består. Borgaredömet sammanfaller i den med menniskodömet. Dess uppgift är att befrämja de menskliga energierna i hela deras omfång och att härvid låta en energi vara den yttersta och högsta, med hänsyn till hvilken de öfriga gestalta sig, på det den menskliga tillvaron och den politiska verkligheten icke må vara episodiska såsom dåliga tragedier.

Det är lätt att finna, att Aristoteles, då han återger bilden af ideal mensklighet, blott visar oss de vitala elementerna af den helleniska verlden. Aristoteles afslutar den egentligen produktiva epoken af den theoretiska kulturens utveckling i Hellas, likasom Homerus grundlägger den. Vi finna en påfallande frändskap mellan dessa den menskliga bildningens utomordentliga heroer, mellan den, som grundlagt, och den, som afslutat det helleniska bildningslifvet. Ingenting

---

[1]) Metaph. I, 2. 982, b, 11 ff.

vore intressantare, än att i detalj ådagalägga denna frändskap. Vi hafva redan nämndt, att Homerus är en hos Aristoteles ofta åberopad auktoritet, att den ethiska anthropologin hos honom till stor del är hämtad från denna källa. Det är i ögonen fallande, att läran om affekten, om θυμος i den från den Sokratisk-Platonska filosofin afvikande betydelse, detta begrepp hos Aristoteles erhåller, är influerad genom den Homeriska verldsåskådningen. Aristoteles anmärker gentemot Platos uppfattning af θυμος, att denna är icke blott den princip i själen, genom hvilken vi känna harmsenhet öfver lidna oförrätter, utan tillika princip för sympathin och vänskapen [1]. Hvem finner icke denna uppfattning förherrligad i det Homeriska hjelteidealet. Från den Homeriska verlden har Aristoteles öfverfört herosbegreppet i sin spekulation. Det är från denna källa, han hemtat kännedomen om enthusiasmen såsom en grundbeståndsdel i den menskliga storheten, en beståndsdel, förutan hvilken herrskaren är blott skuggan af en sådan. Äfven den theoretiska själens idealitet återfinner Aristoteles, såsom vi i det föregående anfört, hos den Homeriska gudaverlden. Det är bekant, att Aristoteles genom användning af den Homeriska verldens bildningselementer uppfostrat sin konungslige lärjunge och gjort honom skicklig till herrskarens värf, skicklig till stora bedrifter. Den filosofiska ethikens mognad hos Aristoteles visar sig i detta positiva förhållande till den källa, hvarur Hellas' storhet utgått. Vi måste fasthålla denna, såsom vi tro, icke beaktade sida af den Aristoteliska anthropologin för att ställa den i dess rätta dager.

Kap. III. Den historiska staten.

Summan af Aristoteles' kritik af den bestående staten i Hellas är, att denna i sitt inre blifvit en oförsonlig kamp om makt, på samma gång som staten i sitt förhållande utåt låter beherrska sig af en hegemonistisk politik, som gör herraväldet öfver andra till statens grundintresse. Den upp-

---

[1]) Polit. VII, 7. 1327, b, 38 ff.

fattning, som ett folk i sitt förhållande till andra har af sitt högsta goda, fortplantar sig med inre nödvändighet till statens inre, till området för medborgarnes förhållande till hvarandra, och omvändt, om staten i sitt inre är byggd på en beståndsdels våldsamma herravälde öfver en annan, måste detta dess väsende afspegla sig i dess förhållande till andra stater.

„De helleniska stater, hvilkas författningar gälla för att vara de bästa och de lagstiftare, som hafva gifvit dem dessa författningar, tyckas hvarken hafva ordnat statsinrättningarne med hänsyn till de högsta ändamålen, ej heller beräknat lagarne och uppfostran på utvecklingen af alla dygder, utan af materielt intresse hafva låtit bestämma sig af hänsynen att befrämja de dygder, som genom de yttre följderna af dem tyckas tillskynda vinst och öfverlägenhet öfver andra. (οὔτε πρὸς τὸ βέλτιον τέλος φαίνονται συντάξαντες τὰ περὶ τὰς πολιτείας οὔτε πρὸς πάσας τὰς ἀρετὰς τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδείαν, ἀλλὰ φορτικῶς απέκλιναν πρὸς τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτικωτέρας). I öfverensstämmelse med dessa lagstiftare hafva sednare några författare hyllat samma grundsatser. Ty i det de upphöja den lacedemoniska statsförfattningen öfver alla andra, beundra de denna lagstiftarens plan, enligt hvilken alla hans inrättningar äro beräknade på att herrska och vara öfverlägsen i krig (ἄγανται τοῦ νομοθέτου τον σκοπόν, ὅτι πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ προς πόλεμον ενομοθέτησαν). Och dock kunna dessa åsigter lika lätt vegerläggas genom förnuftsgrunder, som de numera äro vegerlagda genom erfarenheten (Epaminondas' segrar åsyftas). Sparta har förlorat makten, har förlorat den af dess lagstiftare åsyftade välfärden. Det har således icke haft en god lagstiftare, ty det vore förvändt att antaga, att Sparta under bibehållande af sina lagar, och då ingenting hindrade det att begagna dem, försmått att vara lyckligt“.

„Man får icke anse en stat vara lycklig och hafva haft en god lagstiftare derföre, att denna uppfostrat folket till att herrska öfver sina grannar. Denna rigtning i statens förhållande till andra är förenad med stora vådor i det inre.

Ty det är klart, att, om nämnda förhållande utåt är rigtigt, hvarje medborgare, som har makt dertill, måste sträfva att uppsvinga sig till herre öfver staten, ett försök som Lacedemonierna räknade konung Pausanias till last, trots den höga värdighet, han hos dem innehade. Grundsatser och lagar af nämnda beskaffenhet äro således hvarken statskloka eller nyttiga och sanna. Blott det, som på samma gång är för staten och för den enskilda det bästa, skall lagstiftaren inplanta i medborgarnes hog och sinnen. Följaktigen bör man icke bedrifva de krigiska öfningarne för att underkufva dem, som icke förtjena det (ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους), utan först och främst för att icke sjelf komma under ett främmande ok (ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις), för det andra för att utöfva en frivilligt erkänd hegemoni till andras fördel (ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας) och slutligen för det tredje för att despotiskt beherrska dem, som genom sina naturliga egenskaper äro tjenstbara (τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν αξίων δουλεύειν)."

„Att lagstiftaren måste vara betänkt på att underordna krigsväsendet och hela den öfriga lagstiftningen under hänsynen till freden och det sorgfria lugnet är en sanning, som betygas icke mindre af erfarenheten än genom förnuftsgrunder. Ty de flesta krigiska stater upprätthållas, sålänge de föra krig, men gå under, såsnart de uppnått herraväldet. De förlora, såsom jernet, under freder sin skärpa, sin spänstighet. Men skulden är lagstiftarens, som icke uppfostrat dem till förmåga att fylla det sorgfria lugnet med ädel verksamhet." (ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τα πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἕνεκεν τάξῃ καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γιγνόμενα τοῖς λόγοις· αἱ γὰρ πλεῖσται τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σώζονται, καταχτησάμεναι δέ τὴν ἀρχὴν απόλλυνται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀφιᾶσιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν) [1]).

---

[1]) Polit. VII, 14. 1333. b, 5 ff.

Detta är en af den Aristoteliska politikens grundåskådningar gentemot den historiska lagstiftaren, att denne icke lärt folket att tillbringa det sorgfria lugnet (σχολή), icke uppammat de energier i menniskoanden, genom hvilka folket äfven utan öfverhängande faror kan bibehålla sin spänstighet, icke varit nog betänkt på att gifva rigtning och gestalt åt de krafter, som blifva fria, då de trängande göromålen, faran och den yttre situationens kraf upphöra att taga hogen i anspråk. Det är dock enligt Aristoteles framför allt det sorgfria lugnet, som sätter de menskliga dygderna på prof. Kriget tvingar på visst sätt till sjelfbeherrskning, till en viss begränsning af begären, men njutningen af välstånd och den af fienden ostörda friheten att efter behag använda tiden göra snarare menniskorna öfvermodiga (ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον). Om det finnes sådana elysiska fält (ἐν μακάρων νήσοις), som skalderna skildra, så måste deras invånare mer än andra vara i behof af rättvisa och sjelfbeherrskning, mer än andra hafva hog för den tillfredsställelse, som den ideala theorin skänker, emedan, på samma gång som deras krafter icke tagas i anspråk af tvingande göromål, af farliga, kritiska situationer, det yttre goda, som lätt kan förderfva menniskan, i all ymnighet erbjuder sig för njutningslystnaden. (μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν αφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν [1]).

Den förebråelse, som Aristoteles låter drabba den historiska staten derföre, att den icke egnat den rätta omvårdnaden åt förädlingen af de krafter, som genom freden och välståndet frigöras, är rigtad icke mindre mot Athen, än mot Sparta. Det är isynnerhet genom ett offentligt uppfostringsväsende denna omvårdnad kan inträda, men detta är i Athen försummadt i följd af dess alltför demokratiska författning och har i Sparta, som icke försummar denna angelägenhet, erhållit en alldeles ensidig karakter, åsyftande blott härdning

---

[1]) Polit. VII, 15. 1334, a, 25 ff.

för kriget[1]). Med hänsyn till uppfostringsväsendets för summande i de flesta bestående stater yttrar Aristoteles, att hvar och en lefver, såsom han behagar och på ett sätt, som enligt Homerus råder bland cycloperna, herrskar öfver hustru och barn (ἐν δέ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων ἠδ' ἀλόχου[2]). Det är dock i sitt uppfostringsväsende ett folk bestämmer hela grundformen för sin andliga tillvaro. Det är der grundstenen för dess autarki lägges, då denna icke blott är ett tillfredsställande af en gigantisk maktlystnad, utan väsendtligen beror på en omfattande bildning, som giffver näring åt den menskliga hogen och sysselsätter den med ädla uppgifter samt derigenom afböjer denna skymf, att ett folk, sedan krigets oroande allvar upphört att spänna viljans nerver, förfaller i yppighet och sinliga njutningar.

Det är isynnerhet genom Spartas exempel Aristoteles visar oss den hegemonistiska statens skaplynne och inre upplösning. Främst påpekar han det missförhållande i denna stat, att en invandrande krigarstam underkufvat en urbefolkning, genom hvars arbete den suveräna stammen förskaffar sig sorgfrihet i ekonomiskt hänseende (τὴν τῶν ἀναγκαίων σχολήν). Det bör visserligen vara lagstiftarens första omsorg att gifva det politiska folket denna sorgfrihet, i fall en god stat skall blifva möjlig, men den spartanska statens lagstiftare har i detta hänseende icke förfarit på det rätta sättet. Likasom Penesterna i Thessalien, så hafva Heloterna i Sparta ofta upprest sig mot sina herrar. De utgöra ett ständigt bakhåll, som blott afvaktar statens motgångar för att under dem finna tillfällen att öfverfalla densamma (ὥσπερ γὰρ ἐφεδρεύοντες τοῖς ἀτυχήμασι διατελοῦσιν). Aristoteles tadlar icke Spartas lagstiftare derföre, att han infört lifegenskapen i sin stat, utan derföre, att han icke funnit det rätta sättet (τὸν βέλτιστον τρόπον) att organisera den[3]). Det finnes nem-

---

[1]) Polit. V, 9. 1310, a, 12 ff.

[2]) Eth. Nic. X, 10. 1180, a, 26.

[3]) Polit, II, 9.

ligen stammar, som af naturen och icke blott genom lagstiftarens handling äro tjenstbara. Ett urval måste således göras. Förnuftigtvis kan naturen, menar Aristoteles, hafva ämnat blott en del af menniskorna till tjenstbarhet, men icke de öfriga, och man får således icke utan urval eftersträfva att despotiskt herrska öfver alla, utan blott öfver sådana, som af naturen äro tjenstbara, likasom man för att anställa ett gästabud eller offer icke får jaga menniskor, utan blott de jagtbara djuren [1]). Med det tadel, som rigtas mot helotismen i Sparta kan Aristoteles således blott åsyfta det, att denna stats grundläggare bragt i tillstånd af tjenstbarhet en stam, som icke är af naturen dertill ämnad, att han nytjat våld, då han icke utgått från naturens egna anvisningar. Sparta befinner sig derföre i sitt inre i ett beständigt krigstillstånd. Plutarchus berättar ur Aristotelisk källa, att ephonerna hvarje år vid sitt embetes tillträdande formligen förklarat Heloterna krig, på det att helotmord skulle vara fritaget från blodskuld [2]). Den suveräna stammen upptages således redan i följd af denna sociala organisation af en ständig omtanke att bevara sin maktställning: dess väsende är maktdrift, alla dess intressen absorberas i denna drift. Den spartanska folkanden är redan i följd af sin sociala författning till sitt inre väsende ickeautarkisk, den saknar det andliga skaplynnets fullständighet. Ett intresse absorberar alla andra. Helotismen har hämmat den ideala bildningen i Sparta, hämmat utvecklingen af de fria energierna i menniskoanden.

Osäker i sitt inre, måste den spartanska staten ständigt vara sysselsatt med omtanken att förstora sin makt utåt och förinta de yttre farorna, på det dessa icke må förena sig med de inre faror, som ständigt hota. Den spartanska staten är, såsom redan Plato säger, blott ett läger, och Aristoteles gör den spartanska lagstiftaren den förebråelse, att han i hela systemet af sina lagar blott åsyftat en särskild dygd (μέρος ἀρετῆς),

---

1) Polit. VII, 14. 1324, b, 36.
2) Plut. Lyc. 28.

den krigiska, såsom varande nyttig för herraväldet, men icke vinnlagt sig om någon öfning eller verksamhet, som vore högre och värdefullare, än den krigiska (μὴ ἠσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς)[1]). I skildringen af den timokratiska staten, som tydligen har Sparta till mönster, yttrar Plato om dess medborgare, att de icke blifva uppfostrade genom öfvertygelse, utan på ett våldsamt sätt, emedan de försumma den sanna, vetenskap och filosofi hägnande sånggudinnan och sätta större värde på gymnastiken än på musiken (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἠμεληκέναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκέναι)[2]).

Då lagstiftarens omsorg är mannens härdning för kriget, blir den qvinliga uppfostran, de qvinliga dygdernas utbildning af honom åsidosatt (ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν). Denna angelägenhet ligger på sidan om den kamp om tillvaro, i hvilken den spartanska staten med hela sitt väsende uppgår. Dess qvinnor hängifva sig derföre åt tygellöshet och yppighet (ζῶσι γάρ ακολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς). Vid ett sådant förhållande måste det inträffa, att rikedomen blir högt hedrad i staten, och detta så mycket hellre, som männen i Sparta, i likhet med de flesta krigiska folkstammar, beherrskas af qvinnor (ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τυχῶσι γυναικοκρατούμενοι, καθαπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν). Icke utan skäl har, anmärker Aristoteles, mythen förmält Ares med Aphrodite, ty alla krigiska nationer äro ytterst svaga för könet. Äfven i Sparta har qvinnan under tiden för denna stats hegemoni utöfvat stort inflytande på statsförvaltningen, ty det kommer på ett ut, om qvinnorna styra, eller om de, som styra, beherrskas af dem[3]). Genom detta inflytande och i följd af det bristfälliga tillstånd, hvari lagstiftaren lemnat qvinnobildningen i Sparta, ombildas den äre-

[1]) Polit. II, 9. 1271, b, 1 ff.
[2]) De republ. p. 548.
[3]) Polit. II, 9. 1269, b. 21 ff.

lystna hoplitstaten till en chrematistisk, en penninggirig stat [1]).

I en sådan stat är förmögenheten ytterst ojemnt fördelad, hvilket missförhållande vanställer det spartanska samhället på Aristoteles' tid. Länderierna hafva, säger han, kommit i några fås händer (εἰς ὀλίγους ἧκεν ἡ χώρα). Medan landet kunde nära 1500 ryttare och 30,000 hopliter, uppsteg antalet på nämnda tid knappt till tusen man. Händelserna ådagalade, huru felaktig egendomsförfattningen i Sparta var. Denna stat kunde icke uthärda en enda slagtning (Leuktra), utan dukade under af brist på folk (ἀπώλετο διὰ τὴν ὀλιγανθρωπίαν) [2]). Den plutokratiska staten undergräfver sig sjelf genom sina inre missförhållanden. Då egendomen erhållit en så ytterst ojemn fördelning, har den allmänna andan upplöst sig i enskilda intressen, som fixera sig mot staten. Ehuru Sparta är nödsakadt att föra besvärliga och kostsama krig, är dock statens skattkammare tom. Skatterna inflyta icke, och så har resultatet blifvit motsatsen af det, som lagstiftaren åsyftat. Staten har han gjort fattig, men de enskilda giriga (τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ'ἰδιώτας φιλοχρηματους) [3]). Den plutokratiska dialektiken i Spartas samhälle fortgick ohejdadt. Jordägarnes antal, som Aristoteles uppger till tusen, var ett århundrade efter honom inskränkt till hundrade [4]). Förhållandet i Sparta påminner om Plinii utsago: *Latifundia perdidere Italiam.* Den grekiska mythen föreställer rikedomens gud blind. Njutningslystnaden kan, då den beherrskar samhället, icke gifva någon sammanhållning: den splittrar intresset och alstrar nödvändigtvis störda förhållanden. Vi måste fasthålla den dubbla bilden af den ärelystna och den giriga staten, som Aristoteles genom Spartas exempel visar oss, för att vi må veta, hvad det är i den historiska staten, som han i den ideala

---

1) Polit. II, 9. 1270, a, 11.
2) Polit. II, 9. 1270, a, 29 ff.
3) Polit. II, 9. 1271, b, 11. ff.
4) Plut. Agis, 5.

republiken vill genom dess egendomliga organisation afböja, hvilken förgängelse det är, som han der vill undertrycka. Då den positiva bilden af idealstaten måste blifva ofullständig, emedan framställningen af den är defekt, erhåller den negativa bilden af densamma eller kännedomen deraf, hvad det är, som i denna stat skall planmässigt aflägsnas, för oss en så mycket större betydelse.

Den attiska stammens kultur- och statslif företer en helt annan gestalt, än det doriska Sparta. Då Aristoteles visar oss de naturliga olikheterna i den ethniska verlden öfverhufvud, yttrar han, att dessa upprepas inom den helleniska racen. En del af denna har ett fullständigt naturanlag, andra åter hafva ett ensidigt sådant [1]). Det fullständiga anlaget bestämmes så, att vi tydligen finna, att Aristoteles har den attiska stammen för ögonen. Han bestämmer det på alldeles samma sätt, som Thukydides låter Perikles i det tal, som denne håller till de i början af peloponnesiska kriget fallne hjeltarnes minne, skildra det attiska folkets egenskaper. Det är knappt möjligt att skärskåda det Aristoteliska kulturidealet utan att dervid lifligt påminna sig detta tal, som liffullare, än någon annan historisk urkund, visar oss beskaffenheten af den attiska stammens kulturintressen. Äfven i detta tal accentueras den kärlek, med hvilken denna stam omfattar den ideala theorin, poesin och filosofin, utan att göra detta på bekostnad af den praktiska verldens angelägenheter. Äfven i det hänseende öfverensstämmer den Thukydideiska framställningen af det attiska lifvet med den Aristoteliska framställningen af idealstaten, att begge låta det lif, som de skildra, framträda för vår åskådning såsom motbild till det spartanska. Hvarje drag i framställningen gestaltar sig genom denna motställning. Bilden af det attiska folket i det verdshistoriska läge, som inträffar efter Perserkrigen, då folket, som nyss utträdt ur en ofantlig kamp om tillvaron, icke stannar vid intrycken af makt och segrar, icke låter kampen om makt gifva sin tillvaro

[1]) Polit. VII, 7. 1327. b, 33.

dess yttersta utmärkande prägel, utan omsätter tilldragelserna i idealitet, förhöjer sin tillvaro genom konsten, poesin och filosofin, låter den praktiska segern fullända sig i den theoretiska själens segrar, bilden af det attiska folket i detta verldshistoriska läge är den Aristoteliska politikens innersta gestalt, grundämnet för dess idealstatsgestaltning.

Det doriska Sparta kunde icke frambringa den fria andens uttryck. Den prägel, som kampen om tillvaro och makt påtryckte dess lifsgestaltning, var dess enda uttryck. Från tillvarons nöd, från denna trängsel af ändliga ärenden öfvergingo inflytelser till hela bildningslifvet och beherrskade det. Hvarje drag af den spartanska folkanden röjer tjenstbarhet, röjer spår af den anpassning, som de yttre förhållandena kräfva. Han känner icke området för den fria theoretiska anden, för dess oafhängiga njutningar och lycka. De dygdiga energierna blifva i det spartanska väsendet blott medel för uppnående af makt, ära, lycka. De erhålla icke här sin rätta ställning af sjelfändamål. Kalokagathin i egentlig mening finner Aristoteles derföre icke tillkomma det spartanska väsendet (καλοκἀγαθίαν οὐκ ἔχουσιν). Ära, rikedom, kroppsliga företräden, lycka, makt äro af naturen något godt (ἀγαθὰ φύσει), men de äro icke i och för sig någonting sedligt skönt (καλὰ), ty den besinningslöse, den orättrådige, omåttlige har af dem likalitet gagn, som den sjuke af att njuta samma föda, som den friske. De dygdiga energierna deremot äro i och för sig prisvärda och det är för deras möjliggörande och befrämjande de yttre maktmedlen hafva värde. Den, som eftersträfvar de dygdiga energierna blott derföre, att han genom dem kan vinna nämnda relativa goda, handlar blott tillfälligtvis sedligt skönt (κατὰ τὸ συμβεβηκὸς καλὰ πράττει). Och denna vanställning af det rätta förhållandet mellan de fria energierna och de yttre maktmedlen finner Aristoteles i det spartanska väsendet [1]).

Men ehuru Aristoteles funnit den attiska stammens från den doriska afvikande skaplynne, dess rikare naturliga ut-

---

[1]) Eth. Eud. VII, 15. 1248, b, 37.

rustning och mera omfattande kulturideal, gör han dock icke något undantag för den attiska staten, då han fäller sina tadlande omdömen öfver den historiska statens hegemonistiska maktsträfvan. Han finner vissa missförhållanden i det attiska statsväsendet, som hindra det att uppbära det menskliga kulturidealet. Den excessiva makt- och ärelystnaden, som i den attiska staten står i närmaste samband med massans öfvervigt i det inre, tyckes enligt Aristoteles hafva utvecklat sig i samma mon, som denna stat öfvergifvit den af Solon lagda författningsgrundvalen.

Det är Aristoteles' förtjenst att först hafva visat den Solonska statsförfattningens egentliga väsende. Den motsvarar väsendtligen den statsförfattning, som Aristoteles benämner πολιτεία, och hvars egendomlighet vi redan påpekat. Politins begrepp har ännu hos Plato icke kommit till full klarhet. Emedan, säger Aristoteles, denna författning sällan förekommer, har den undgått dem, som särskiljt de olika statsformerna, hvilket händt Plato i hans dialog om staten [1]. Den Solonska författningen är icke demokrati. Aristoteles tager parti för Solon mot dem, som vilja göra honom ansvarig för den attiska demokratins excesser [2]. Demokratin är blott ett element i den Solonska staten, men icke dess grundform. I politin utgöres suveränen af hela folket med alla dess klasser inberäknade, men sålunda, att delaktigheten i makt är afvägd med hänsyn till förtjenst (κατ' αξίαν), medan denna hänsyn bortfaller i demokratin, och följaktligen massan eller den till numerären största klassen blir suverän.

Med den attiska staten i dess bästa utvecklingsskede för ögonen visar Aristoteles, på hvilken grund det hellre tillkommer folket att herrska, än ett fåtal af de mest utmärkta individer och slägter. Det är möjligt, att de många, af hvilka ingen är en framstående individ, likväl, då de sammankomma, såsom samtlighet hafva ett större mått af goda egenskaper, än de få utmärkte, likasom ett gästabud, som föranstaltas

---

[1]) Polit. IV, 7. 1293, a, 40.
[2]) Polit. II, 12. 1274, a, 15.

af många mindre bemedlade kan vara bättre, än det, som gifves af en enda rik man. Likasom en mängd af menniskor, som utgör en helhet, kan betraktas såsom en individ med större fysisk styrka, med starkare organer och sinnen, än den omedelbara individen, så kan denna mängd, denna samtlighet ega dygder och insigter i det offentliga lifvet, hvilka de enskilda icke ega. Församlingen såsom helhet kan ega krafter och egenskaper, till hvilka dess beståndsdelar såsom sådana icke låta oss sluta. Den ideala gestalt, som konsten skapar skiljer sig från den vanliga, empiriska verkligheten derigenom, att den i samma tillvaro förenar de drag och egenskaper, som äro förströdda på de empiriska föremålen. Hos den ena kan ögat, hos den andra en annan kroppsdel vara skönare än i den ideala bild, som konsten gestaltar, men hos ingen äro alla delar sköna, såsom hos den ideala konstgestalten. Folket, såsom samtlighet, såsom helhet, kan, förenande de förströdda elementerna hos dess beståndsdelar, framställa en ideal gestalt, ett väsende, som är mera idealt, än den utmärktaste individ. Folket kan sålunda vara mera berättigadt att vara suveränt, än den utmärktaste adel, af hvilken hvarje medlem i sin person i rikaste mått förenar menskliga dygder och insigter. Af sagda förhållande härflyter äfven det, att mängden kan bättre bedöma musikaliska kompositioner och diktverk. Måhända kan ingen bedöma verket i dess helhet, men den ena finner en detalj, den andra en annan, och sålunda kan folkets gemensama utsago träffa det rätta i afseende å verket i dess helhet [1]). Här antyder Aristoteles, att icke folkvälde nödvändigtvis nedtynger konstidealet från dess höjd, han antyder i motsats till Platos uppfattning, att folkvälde i vissa former, i en viss gestaltning kan stå tillsamman med idealitet i konsten. Hela det anförda resonnementet hänför sig ögonskenligen till den attiska staten: det är dess lifsnerv Aristoteles i det anförda berör.

Solon har enligt Aristoteles rigtigt fattat folksuveränens villkor och väsende. Huru denna suverän skall organiseras

[1]) Polit. III, 11. 1281, a, 40 ff.

är klart, då vi fasthålla, hvad som nyss sades om sättet, huru folket kan framställa ett idealt väsende, nemligen såsom samtlighet. Åt massan d. v. s. åt dem som icke individuelt utmärka sig genom rikedom och personliga förtjenster, kan statsförvaltningen icke anförtros, men att beröfva dem delaktighet i makten vore att göra staten πολεμίων πλήρη. Man måste således göra massan delaktig i ecclesian, i den rådplägande och den dömande makten (λείπεται δή τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς), och så har äfven Solon låtit samtliga folket välja sina öfverhetspersoner och kontrollera deras förvaltning, granska dess öfverensstämmelse med det lagartade i folkets sed och medvetande, men icke tillåtit massan att herrska individuelt (ἄρχειν κατὰ μὸνας). Alla hafva såsom samtlighet en tillräcklig förnimmelse och blandad med de bättre kan massan gagna staten, såsom den mindre närande beståndsdelen af födan, förenad med den näringsstarka, gör samtliga födoämnet sundare, än den senare beståndsdelen ensam. (πάντες μέν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοις βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ή μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ'ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν) [1]). Medan massan är delaktig i den kollegiala suveränen, är förvaltningen eller den omedelbara statsmakten, öfverhetsembetena i den Solonska staten reserverade åt en ansvarig optimatklass, åt en politisk förtjenstadel, som utan sold egnar sig åt den offentliga verksamheten (τὰς δ'ἀρχας ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων καθέστησε πάσας) [2]).

Den attiska politins urartning till en demokrati är demagogernas verk under tidskiftet efter Perserkrigen. „Areopagens inflytande bröto Ephialtes och Perikles, dikasterierna gjorde Perikles till besoldade platser, och på detta sätt ökade en hvar af demagogerna massans inflytande, till dess att man kommit till den nuvarande demokratin. Dock låg detta icke i Solons plan, utan har skett mera genom omständigheternas makt

[1]) Polit. III, 11. 1281, b, 25 ff.

[2]) Polit. II. 12. 1274, a, 18.

(ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος). Massan, som visste sig under Perserkrigen hafva varit upphof till Athens sjömakt, blef öfvermodig och följde dåliga ledare, så mycket än de bättre medborgarnes politik stridde deremot, medan Solon tyckes hafva gifvit massan blott det nödvändigaste inflytande„ [1]).

Vi se Aristoteles här ställa Perikles i raden af demagogerna. Massans öfvervigt i staten och den dermed nära sammanhängande tyranniska makten öfver bundsförvandterna äro de punkter i den Perikleiska politiken, som ådragit den Aristoteles' ogillande. Genom statstjensternas besoldande, hvarmed Perikles gjorde början, och som blef möjligt derigenom, att Athen rigtade sin skattkammare på bundsförvandternas bekostnad, blef det möjligt för massan att rycka till sig hela makten och undergräfva den politiska förtjenstadelns ställning, som var ett vigtigt, ett organiskt element i den Solonska staten. Sjelfva iden af en särskild stats hegemoni i Hellas tyckes Aristoteles icke hafva funnit förkastlig. Han kan påtagligen icke tänka sig Hellas' enhet annorlunda, än genom en särskild stats ledning och inflytande på det hela. Att den helleniska nationen såsom sådan kunde vara subjekt för ett och samma statslif, har han icke föreställt sig. Men hegemonin måste vara frivilligt erkänd. Äfven en konung upphör att vara konung, då folket icke mera erkänner honom. Fortfar han att innehafva sin makt med våld, blir han tyrann. I sjelfva verket likställer Aristoteles Athens förhållande till bundsförvandterna med tyrannens på egen fördel beräknade förhållande till sina undersåter. Knappt hade, yttrar han, Athen befästat sig i sin makt, förrän det i strid med fördragen begynte förödmjuka Samierna, Chierna och Lesbierna, på samma vis som Perserkonungen upprepade gånger handlat mot Meder och Babylonier och andra, som ännu voro stolta öfver sin fordna frihet [2]). Aristoteles' omdömen öfver den attiska politikens detaljer äro ytterst sparsama och ofullständiga, men de antydningar, som förekomma,

---

[1]) Polit. II, 12. 1274, a, 7 ff.
[2]) Polit. III, 13. 1284, a, 38 ff.

göra det antagligt, att han funnit Athen handla orättvist och opolitiskt, då det tvingade bundsförvandterna att blifva dess undersåter och gjorde förbundskassan till en beståndsdel af Athens skattkammare, att han häri funnit det egentliga upphofvet till den förveckling, hvari den attiska statens storhet skulle gå under. Det våldsama förhållande mellan en invandrande krigarstam och en urbefolkning, som hämmade Spartas inre utveckling och icke tillät folkets ande att antaga något annat skaplynne än maktdriftens, finna vi icke i samma form i Athen. Det hörde icke till dess ursprungliga lifsvillkor. Men denna stat har dock i sitt förhållande till bundsförvandterna infört i sin tillvaro ett element af våld, som, sedan det hunnit framträda med alla sina verkningar, måste leda derhän, att maktomsorgen absorberar alla andra intressen, gör hela hänsynen till kulturlifvet beroende af sig. Det Perikleiska Athen är derföre icke undantaget, då Aristoteles tadlar Hellas' statsman derföre, att de fatta det politiska lifvet såsom makt gentemot andra (πρὸς ἑτέρους), att de göra denna makt till statens grundintresse, att de icke lära folken att, sedan tillvaron är tryggad mot faror, mot angrepp, ädelt njuta freden och utveckla de menniskoandens energier, som icke bero på vapenmakt, utan antingen hänförda af maktens demoniska tjusning blottställa folken för skickelsens dystraste vexlingar eller låta dem förfalla i fredens yppighet och vällefnad.

Då Aristoteles medgifver, att massans delaktighet i makten kan gagna staten, förutsätter han, att dess inflytande är dämpadt och tillbakahållet, såsom i den Solonska staten. Blir massan den egentligen afgörande i staten, så är en omfattande kulturpolitik icke mera möjlig. Den nedtrycker den sköna konsten till ett rekreationsmedel (πρὸς ἀνάπαυσιν). Massan, som genom det afhängiga arbetet för behofven måste vidkännas en störing af den rätta, naturenliga harmonin mellan själskrafterna, älskar de parekbatiska formerna af konsten, den älskar det berusande och färgstarka för att dermed bekämpa den störing af jemvigt, det intrång i krafternas frihet, som det materiela arbetet åstadkommit (εἰσὶ δ' ὥσπερ αὐτῶν αἱ ψυχαὶ παρεστραμμέναι τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, οὕτω

καὶ τῶν ἁρμονιῶν παρεκβάσεις εἰσὶ καὶ τῶν μελῶν τὰ σύντονα καὶ παρακεχρωσμένα) [1]. Att en eller ett fåtal är framstående i dygder och bildning kan inträffa, men att mängden skulle tillegna sig mensklig odling i alla hänseenden (πρὸς πᾶσαν ἀρετήν), kan man icke antaga. Snarast låter det vänta sig, att den tillegnar sig den krigiska dygden, ty denna alstras hos massan (μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη ἐν πλήθει γίγνεται) [2]. Massans öfvervigt i den Perikleiska staten tyckes således stå i närmaste samband med dess hegemonistiska politik utåt.

Thukydides visar oss tydligen den hegemonistiska ärelystnaden såsom upphofvet till den attiska statens olyckor och upplösning. Vi finna af hans framställning, att Athens statsmän icke sky att förfäkta styrkans rätt gentemot andra stater, och Thukydides låter Perikles sjelf yttra, att Athen hade en tyrannisk makt, hvilken det kunde synas orättvist att upprätta, men hvilken det, sedan den engång består, vore farligt att låta glida ur sina händer [3]. Då Athenarnes mod under motgången tyckes vackla, manar han dem att besinna, att deras stat bland alla hittills varande stater besitter den största makt, hvars minne skall evigt fortlefva i efterverlden, äfven om den engång måste sjunka tillbaka såsom i allt, der en tillvext äger rum, äfven ett tillbakagående är naturligt. „Vi hafva, skall det heta — så fortsätter Perikles — såsom Hellener vidsträcktare än andra herrskat öfver Hellener, vi hafva i de svåraste krig bjudit alla spetsen. Dock skall den, som tillstyrker tillbakadragenhet, tadla detta, men den, som vill uträtta något, skall taga oss till förebild, och den som icke eger, hvad vi ega, skall missunna oss det. Att vara hatad och misshaglig i samtiden är deras lott, som gjort anspråk på att herrska öfver andra, men den, som för att vinna det högsta blottställer sig för afund, handlar icke oklokt. Ty hatet håller icke stånd, men samtidens glans och äran i efterverlden äro oförgängliga“ [4]. Thukydides visar oss i sitt odödliga verk

[1]) Polit. VIII, 7. 1342, a, 18 ff.
[2]) Polit. III, 7. 1279, a, 39 ff.
[3]) II, 63.
[4]) II, 64.

den hegemonistiska statens genom känslan af lycka och makt alstrade öfvermod, han visar oss den förveckling, i hvilken den ärelystna staten inträder, och huru den blottställer sig för de utmanade hämndgudinnorna samt skickelsens dystra vexlingar.

Den ärelystna staten lemnar efterhand rum för den chrematistiska, i hvilken förmögenhetsintresset ensamt herrskar. Detta utvecklingsskede i den historiska staten finner Aristoteles befrämjas genom handelskapitalernas tillvext, genom det afgörande inflytande de vunnit i den sociala ekonomin. Athen måste, såsom öfverhufvud för ett stort förbundsrike, baseradt på sjömakt, i ekonomiskt hänseende hafva undergått en fullständig omstörtning af de förhållanden, som voro rådande i den Solonska staten. På samma gång som försvarsväsendets tyngdpunkt förflyttades till flottan, måste handelns och industrins intressen blifva mäktiga vid sidan af den jordbesittande adelns. I de intressen, som de vidsträckta maritima förbindelserna skapade, har Aristoteles sett ett upplösande element. Han har jemte Plato förtjensten af att först hafva begynt analysera de särskilda beståndsdelarne af ett folks rikedomar och undersöka, hvilken betydelse det kan hafva för välfärden, att en särskild förmögenhetsart står i ett större eller mindre förhållande till hela förmögenheten. Han särskiljer den naturliga förmögenheten (ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν) och den chrematistiska eller de genom handeln skapade penningkapitalerna och finner, att de sistnämnde icke hafva den naturliga genom behofvet och seden gifva begränsning, som de ekonomiska förråder, hvilka omedelbart tillfredställa de menskliga lefnadsbehofven och utgöra den naturliga förmögenheten (ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος ὁ ἀπὸ ταύτης χρηματιστικῆς). De chrematistiska rikedomarne, som sakna ett naturligt mått, taga menniskornas omsorger i anspråk utan någon gräns. De, som befatta sig med att skapa dessa rikedomar, uppgå derföre helt och hållet i denna uppgift. „Om de icke kunna rigta sig genom egentlig förvärfsverksamhet, så eftersträfva de sitt mål på en annan väg, i det de använda alla sina krafter i strid med dessas naturliga bestämmelse i för-

värfsbegärets tjenst. Det är icke tapperhetens bestämmelse att göra den tappre rik, utan dess betydelse består deri, att den låter oss modigt utstå faror, och likaså har läkarekonsten och strategin icke penningförvärf till sin bestämmelse, utan den förra skall förhjelpa oss till helsa, den senare till seger. Men chrematismen låter alla menskliga krafter och förmögenheter finna sin yttersta och egentliga bestämmelse i penningen“ [1]).

Såväl Athens som Spartas förfall utmärker sig genom medelklassens försvagande, genom dess fortgående upplösning. Dessa stater förlora sålunda det oundgängliga villkoret för ett sundt statslif. Den medelstora besittningen är enligt Aristoteles den bästa (ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων). I ett sådant socialt läge, som är dermed förenadt, är det för menniskan lättast att beherrska sina lidelser. De, som lyckan öfvermåttan gynnat med yttre medel, och likaså de, som i detta hänseende äro alldeles missbytta, äro begge alltför mycket upptagna af intresset för den privata existensen, för att de icke skulle förlora sinnet för det allmänna [2]). Gentemot sin tids sociala förhållanden har Aristoteles kommit till insigt i medelklassens utomordentliga betydelse för ett folks sjelfbevarelse. Han har kommit till insigt deri, att medelklassens upplösning är den allmänna andans upplösning. „Ett bevis derpå, huru nyttigt medelståndet är för staten, är, att de största lagstiftare härstammat från detta stånd. Solon tillhörde det, såsom vi finna af hans dikter, och likaså Lycurgus och Charondas, äfvensom de flesta andra. Frånvaron af ett starkt medelstånd är orsaken, hvarföre de flesta författningar äro antingen oligarkier eller demokratier. Det starkare partiet, antingen de rike eller massan, har stående utom det sociala midtelförhållandet (τὸ μέσον) inrättat hela författningen i öfverensstämmelse med sitt intresse. Och när det kommit till uppror och borgerliga krig, har det segrande partiet icke grundlagt en gemensam författning med

[1]) Polit. I, 9.
[2]) Polit. IV, 11. 1295, b, 5 ff.

rättsjemlikhet, utan tagit öfvervigten i staten såsom segerpris och sålunda infört antingen en oligarki eller en demokrati. Så hafva de stater, som i Hellas innehaft hegemoni, infört efter mönstret af sina egna författningar, den ena oligarkier, den andra demokratier i de afhängiga städerna, icke af hänsyn till dessas bästa, utan af hänsyn till egen fördel. En på jemvigt byggd författning (ἡ μέση πολιτεία) har ytterst sällan egt rum. Blott en enda bland dem, som tidigare haft den politiska makten i sina händer (μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονίᾳ γενομένων), har beslutit sig för att gifva staten en sådan författning" [1]). Den man, hvilken Aristoteles här syftar på utan att nämna honom, är sannolikt Solon.

En politisk förtjenstadel, som utan sold, utan intresse att rigta sig blott för det ärofulla i saken egnar sig åt det allmänna, detta ännu för den Solonska staten väsendtliga element finner Aristoteles hafva upplöst sig i den bestående staten. Det är för inflytandet af de chrematistiska rikedomarne den adliga lefnadsuppfattningen dukat under. Gentemot den makt, som rikedomen utvecklade i en handelsstat med de vidsträcktaste maritima förbindelser, kunde den adliga seden icke förblifva beståndande. Det är en bjert kontrast mellan den ställning, en καλοκἀγαθός enligt Aristoteles skall intaga till förmögenhetsintresset, och det förhållande han finner vara herrskande i det samhälle, som omgifver honom. En kalokagathos' själsadel visar sig deri, att han är mera angelägen om att förskaffa sig det sköna, än det lucrativa, det vinstbringande, ty en sådan böjelse är kännetecken på en sjelfständig, en autarkisk natur (οἷος κεκτῆσθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων· αὐτάρκους γὰρ μᾶλλον) [2]). Han förvexlar icke besittningens värde, som beror på dess pris, med värdet af de verk, på hvilka han uppoffrar. De senares värde beror på det stora och sköna, hvars anblick öfverraskar och förundrar [3]). Bland de verk, på

---

[1]) Polit. IV, 11. 1296, a, 18.
[2]) Eth. Nic. IV, 8. 1125, a, 11.
[3]) Eth. Nic. IV, 4. 1122, b, 14.

hvilka den, som innehar det fulla måttet af själsadel, gör uppoffringar, äro bildstoder i templen, tempelbyggnader och offer och allt, som hör till området för en helig pietet (ὅσα περὶ πᾶν τὸ δαιμόνιον). Han gör under en ädel täflan uppoffringar för det allmänna (πρὸς τὸ κοινὸν), om han anser sig böra uppsätta en chör på ett glänsande sätt eller utrusta ett krigsskepp eller gifva ett offentligt gästabud [1]). De stora uppoffringarne gör han icke på sig sjelf (εἰς ἑαυτὸν), utan för det allmänna. Aristoteles berör här den politiska adelns lifsvillkor. De vigtigaste statsembeten, som skola vara denna förbehållna, måste vara förenade med vissa uppoffringar (δεῖ προςκεῖσθαι λειτουργίας), på det att massan må frivilligt afstå från dem, då den ser huru dyrt de betalas (ὡς μισθὸν πολὺν διδοῦσι τῆς ἀρχῆς). Det egnar sig att vid embetenas tillträdande föranstalta glänsande offerfester ellet något offentligt verk, på det att folket, som deltager i offringen och ser staden smyckad med monumenter och byggnader, gerna må se den politiska författningens fortsatta bestånd. Äfven adeln har häraf fördelen att efterlemna minnesmärken af sin storsinthet. Men de nuvarande oligarkiska optimaternas förhållande i staten är, anmärker Aristoteles, motsatsen af det nämnda. De eftersträfva i statsförvaltningen fördelar (τὰ λήμματα) lika mycket, som ära. De beherrskas lika mycket som massan af hänsynen till förvärfsintresset [2]). Aristoteles fäller det stränga omdöme öfver sin tids statsmän, att de icke förtjena detta namn. De flesta af dem egna sig åt sitt kall, icke för det ädla och upphöjda i detsamma, utan blott af begär att rigta sig. (οὐ γὰρ εἰσι πολιτικοὶ κατὰ τὸν ἀλήθειαν· ὁ μὲν γὰρ πολιτικὸς τῶν καλῶν ἐστὶ πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν, οἱ δὲ πολλοὶ χρημάτων καὶ πλεονεξίας ἕνεκεν ἅπτονται τοῦ ζῆν οὕτως) [3]). Vi torde icke aflägsna oss från den Aristoteliska uppfattningen, då vi förknippa den politiska adelns upplösning i det helleniska samhället med den omhvälfning i förmögenheten, som inträffat genom handelns och pen-

[1]) Eth. Nic. IV. 5. 1122, b, 19.
[2]) Polit. VI. 7. 1321, a, 31.
[3]) Eth. Eud. I, 5. 1216, a, 23.

ningens makt eller genom det, som Aristoteles kallar chrematism i begränsad betydelse. Utan tvifvel har Aristoteles varit af den mening, att den Perikleiska staten alltför mycket på landtadelns bekostnad gynnat flottan och penningmakten. I den ideala republiken tyckes öfrig förmögenhet i jemförelse med länderierna intaga ett underordnadt rum.

Den helleniska staten är såväl enligt Aristoteles som Platos uppfattning i sitt sista utvecklingsskede blott en plutokratisk stat med tvänne hvarandra bekämpande intressen, de rikes och de fattiges, hvilka icke finna någon förmedling med hvarandra, emedan begge följa blott en njutningspolitik, och emedan medelklassen, den förmedlande instansen, efterhand blifvit alltmera försvagad eller upplösts.

Kap. IV. Den ideala statens naturvillkor och inrättningar.

Vi skola nu visa, genom hvilka naturvillkor och genom hvilka på lagstiftaren ankommande inrättningar den ideala staten skall vara egnad att uppbära det menskliga kulturidealet och förebygga den historiska statens missförhållanden.

Till statens naturvillkor höra territoriet och folkstammen. Hvad den förra vidkommer skall väl hvar och en föredraga ett i möjligaste mått autarkiskt landområde (τὴν αὐταρκεστάτην) d. v. s. ett, som frambringar allt (τὴν παντοφόρον), ty autarkin består deri, att ingenting saknas, att allt är förhanden. Till sin gestalt måste det vara väl concentreradt, för att det med lätthet må kunna bispringas på alla punkter (εὐβοήθητον). Staden (staten är hos de gamle staden med dess område) måste för hjelpsändningar hafva ett centralt läge, som underlättar förbindelsen med alla delar af området (δεῖ πρὸς τὰς εκβοηθείας κοινὴν εἶναι τῶν τόπων ἁπάντων). Hvad den omedelbara förbindelsen med hafvet beträffar, råda, säger Aristoteles, tvifvelsmål deröfver, huruvida den är önsklig eller icke för en stat, som skall hafva goda lagar. Om en stat har en sådan förbindelse, blir den en handelsstat, som träder i mångfaldig beröring med främlingar, men dessa, som

blifvit uppfostrade i andra seder och under andra lagar, kunde utöfva ett störande inflytande på sedens och lagarnes helgd i staten. Om ett sådant inflytande kan undvikas är det utom allt tvifvel, att förbindelsen med hafvet är att föredraga både med hänsyn till säkerhet och för försörjandet med lifsmedel. I sjelfva verket se vi många städer och länder hafva hamnar såväl belägna, att de hvarken höra till staden eller ligga alltför aflägset för att kunna genom murar och befästningsverk beherrskas från staden, och i detta fall är det klart, att fördelarne af förbindelsen med hafvet kommer staten till godo, medan olägenheterna kunna förebyggas genom lagar, som bestämma, hvilka personer det är tillåtet och hvilka icke att hafva beröring med främlingar (τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ πρὸς ἀλλήλους) [1].

I sammanhang med frågan om landområdet afhandlar Aristoteles frågan om statens sjömakt. Att denna, till en viss grad utvecklad (μέχρι τινὸς πλήθους), är önsklig, är uppenbart. Staten kan icke hafva en ledande roll, den kan icke lefva ett politiskt lif i stort utan en motsvarande sjömakt (εἰ μὲν γὰρ ἡγεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ζήσεται βίον, ἀναγκαῖον καὶ ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν πρὸς τὰς πράξεις σύμμετρον). Dock skall icke, såsom i Athen var fallet, hela manskapet på flottan (ὁ ναυτικός ὄχλος) utgöra beståndsdel af det suveräna borgerskapet. Blott den egentligen tekniska delen af sjöstyrkan utgöres af fria. Då perioiker och en afhängig jordbrukarklass, som icke hör till det politiska borgerskapet, äro förhanden, har man alltid tillgång på skeppsfolk i öfverflöd [2].

Framgången af lagstiftarens verk beror vidare af den naturliga beskaffenheten hos den folkstam, hvaraf det politiska borgaredömet är bildadt. Såsom öfriga konstnärer måste hafva ett material, som egnar sig för deras verk (ju bättre materialet är, desto bättre blir verket), så är det oundgängligt för statsmannen och lagstiftaren att hafva det för deras verk egendomliga materialet i dess rätta beskaffenhet (τῷ

---

[1]) Polit. VII, 5. o. 6.
[2]) Polit. VII, 6. 1327, a, 40 ff.

πολιτικῷ καὶ τῷ νομοθέτῃ δεῖ τὴν οἰκείαν ὕλην ὑπάρχειν ἐπιτηδείως ἔχουσαν) [1]). Hvilka egenskaper folket skall hafva af naturen, säger Aristoteles, finna vi, om vi rigta våra blickar på de berömdaste helleniska stater och på de kring jorden fördelade folkstammarne. De, som bo i de kalla trakterna och bland dem de nordliga folken i Europa äro modfulla, men stå efter i intelligens och konstfärdighet (τὰ μὲν ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μεν ἐστι πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης). De äro derföre fria, men ostatliga (ἀπολίτευτα) och utan förmåga att herrska äfven sina grannar. De asiatiska folkstammarne hafva intelligens ock konstanlag, men äro modlösa (τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχήν, ἄθυμα δὲ), hvarföre de förblifva i ett tillstånd af underdånighet och träldom. Den helleniska stammen, som genom sitt geografiska läge intager midten mellan dessa raser (μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους), förenar i sitt naturliga väsende bägges företräden. Dess psykiska begåfning omfattar både affekt och sinnrikhet. Derföre är den fri och i åtnjutande af politiska författningar och kunde, i fall den förenade sig, herrska öfver alla andra. Genom liknande skiljaktigheter utmärka sig äfven de särskilda stammarne inom den helleniska verlden i jemförelse med hvarandra. Några bland dem hafva ett ensidigt naturanlag, andra åter besitta begge de nämnda grundförmögenheterna i behörig blandning (τὴν αὐτὴν δ'ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη καὶ πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ τε κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας). Det är klart, att den ras, som för lagstiftaren skall vara den bildsammaste med hänsyn till ethisk utbildning måste i sitt naturanlag förena ett sinnrikt förstånd och en liflig affekt (φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν)" [2]).

De särskilda racernas psykiska gestaltning ställer Aristoteles i samband med de olika klimatiska förhållandena

---

[1]) Polit. VII, 4. 1325, b, 40 ff.

[2]) Polit. VII, 7 1327, b, 7 ff.

på jordklotet. I de öfvermåttan kalla länderua hafva folken ett ensidigt affektanlag. Naturen utrustar dem med den största inre värme i anseende till den omgifvande naturens köld, på det de måtte vara i stånd att uthärda den. De befinna sig derföre likasom i ett tillstånd af ständigt rus, och derföre kan den öfverläggande kraften hos dem icke utvecklas (ὥστε λίαν μεθύουσιν ἐοίκασι, καὶ οὐκ εἰσί ζητητικοὶ ἀλλὰ ανδρεῖοι καὶ εὐέλπιδες). Deras psykiska temperament är att jemföras med de ungas, i motsats till den mogna åldern. I de öfvermåttan varma länderna deremot minskar naturen den inre värman i anseende till öfvermåttet af värma i den omgifvande naturen. Menniskorna äro derföre här rädda (δειλοὶ), ty rädsla är förkyld blod. Med andra ord, de hafva en försvagad affekt, men äro i stället forskande. Affektens svaghet tillåter dem likväl icke att rigta tanken på stora lefnadsuppgifter. Deras psykiska temperament är att jemföras med ålderdomens [1]). I Hellas finna vi det rätta jemnmåttet i de klimatiska förhållandena (ἡ ἀρίστη κρᾶσις) och i sammanhang dermed det psykiska anlaget i dess ideala ostörda grundform [2]). I det attiska luftstreckets strålande ether har derföre, såsom Euripides säger, de nio muserna kunnat fostra den guldlockiga Harmonia.

Utan tvifvel har Aristoteles, då han bestämmer det möjligast bästa, det, så att säga, fullständiga eller autarkiska anlaget företrädesvis den attiska stammen för ögonen. Då Thucydides låter Perikles skildra det attiska väsendet, heter det: Vi anse icke tänkningen skada handlingskraften (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι). Äfven detta företräde hafva vi framför andra, att vi äro djerfva på samma gång som vi icke underlåta öfverläggningen, innan vi skrida till verket, då deremot hos andra okunnighet alstrar mod, och tankens rådslag räddhåga (τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει) [3]). Det, som enligt Thucydides utgör

---

[1]) Probl. XIV, 15. o. 16, 919, a, 28 ff.
[2]) Probl. XIV, 1. 909, a, 1.
[3]) Thuc. II, 40.

den attiska stammens psykiska kraftfullkomlighet, öfverensstämmer således fullkomligt med det naturanlag, som tillhör den idealt bästa menniskostammen i Aristoteles' ethnologiska system.

En stat kan icke omfatta en nation, dess gränser kunna icke sammanfalla med dennas. Det ethniska folkets tillvext sker icke med hänsyn till statens behof, med hänsyn till dess kraft att gestalta och sammanhålla. Nationen innehåller en rikedom af material, som staten icke kan tillgodogöra, icke kan på ett organiskt sätt inordna i sin existens. En nation kan utgöra ett krigsförbund, men icke en stat [1]). Goda lagar innebära en väl ordnad tillvaro (εὐταξία), men en alltför stor massa kan icke väl ordnas (ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως). Dertill erfordrades en gudomlig kraft, en sådan, som sammanhåller verldsalltet (θείας γὰρ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν) [2]). Allt har sitt naturliga mått. Likasom vexter och djur hafva sitt normalmått, kring hvilket de enskilda exemplaren oscillera, så har äfven staten sitt mått. Han kan icke utgöras af tio individer, men icke heller af hundratusen. Den politiska vänskapen — en sådan antager Aristoteles — kan icke göra sig gällande bland en massa, som vore så stor, som sistnämnda siffra angifver. Hvars och ens intresse skulle i fall det politiska förbundet omfattade så många, blifva alltför mycket deladt för att icke mattas och upplösas [3]). En stat, som bestode af alltför få individer, vore icke autarkisk, medan dock autarkin är statens väsende, en stat med en folkmängd utöfver en viss gräns kunde vara autarkisk i afseende å de materiela behofven, såsom en nation kan vara det, men den vore icke en stat, ty den skulle icke kunna gifva sig en författning. Hvem kunde vara härförare för en oöfverskådlig massa, hvem dess härold utan att hafva en Stentorsstämma? För att döma öfver rättsangelägenheter och bortgifva embeten

---

[1]) Polit. II, 1. 1261, a, 27.
[2]) Polit. VII, 4. 1326, a, 29.
[3]) Eth. Nic. IX, 10. 1170, b, 31.

efter förtjenst, måste medborgarne känna hvarandra. Der detta icke är möjligt, der måste det stå illa till med förvaltningen. En öfvermåttan talrik stat tvingar att förfara på måfå, hvilket icke kan vara det rätta. Den folkmängd är således i afseende å sin begränsning den bästa, som med bibehållande af öfverskådligheten är den möjligast största (δῆλον τοίνυν ὡς οὗτος ἐστι πόλεως ὅρος ἄριστος, ἡ μεγίστη τοῦ πλήθους ὑπερβολὴ πρὸς αὐτάρχειαν ζωῆς εὐσύνοπτος) [1]). De gamle kände icke de tekniska medlen att sammanfatta stora massor i en organisk enhet, öfver hvilka den moderna tiden disponerar. Man har sagt, att pressen är den moderna statens forum. Vid detta kunna större massor samlas, än på den attiska statens pnyx. Men påståendet, att staten har ett naturligt mått, gäller dock äfven för den moderna staten, ehuru gränsen inträder vid en annan punkt, än för fornålderns stat. Såsom det moderna dramat mäktar genomföra handlingens enhet i en större mängd af händelser, af situationer och förvecklingar, än det antika, så har den moderna staten funnit de tekniska medlen att upprätthålla den politiska handlingens enhet på en vidsträcktare tummelplats för sitt lif, för sina intressen, sina sträfvanden och rigtningar.

De flesta mena, yttrar Aristoteles, att en lycklig stat måste vara stor (οἴονται μὲν οὖν οἱ πλεῖστοι προςήκειν μεγάλην εἶναι τὴν εὐδαίμονα πόλιν). Om detta äfven vore i viss mening sannt, så äro dock de, som hysa denna åsigt, vanligen okunniga om, när man med rätta kallar en stat stor eller liten. Man bör icke härvid se blott på den numerära mängden af invånare (πλῆθος τῶν ἐνοικούντων). Hvarje stat har en egendomlig uppgift (ἔργον) och den, som bäst förstår att lösa denna, är den största. En stor stat är icke detsamma, som en folkrik stat (πολυάνθρωπος). Och om man vill låta dessa begrepp sammanfalla, om man vill bedöma, huruvida en stat är stor eller liten, efter dess folkmängd, så skall man dock icke härvid afse hela den massa af menniskor, som är bosatt på dess område, utan blott den, hvaraf suveränen utgöres.

---

[1]) Polit. VII, 4. 1326, b, 2.

Mängden af denna kunde anses vara kännetecken på statens storhet. En stat, som har handtverkare i mängd, men kan uppställa blott ett litet antal hopliter, kan icke vara en stor stat. Och dock, äfven hvad denna beståndsdel af befolkningen beträffar, är ingen väl förvaltad stat likgiltig för dess tillvext utöfver en viss gräns [1]).

En stor stat är, såsom sades, icke detsamma, som en folkrik stat, ty vissa delar af folkmängden på dess territorium inrymmas icke i den politiska suveränen. Det måste finnas i staten en afhängig klass, som kommer i betraktande blott i sammanhang med det suveräna borgaredömets besittningsförhållanden. Besittningen innehåller många lefvande beståndsdelar (πολλὰ δ'ἔμψυχα μέρη τῆς κτήσεώς ἐστιν) [2]).

Vid valet af länderier måste man, ifall det kan ske efter önskan, taga hänsyn dertill, att de genom mängden och mångfalden af produkter må hvarken alstra yppighet eller nödga till torftighet i lefnadsbehofvens tillfredsställande) [3]). Fornålderns tänkare ansågo, att ett folks rikedomar äfven kunde vara för stora, en uppfattning, som öfverraskat de moderna nationalekonomerna. Det rätta måttet af dessa är beläget mellan tvänne yttersta gränser, mellan ett för mycket och ett för litet. All lycka, som höjer sig öfver en viss niveau, väcker enligt folkföreställningen "gudarnes afund." Denna folktro gåfvo fornålderns filosofer den tydning, att lycka länder till ofärd derföre, att den icke står i proportion till den inre menskliga dygden och således harmonin mellan dessa är störd. Rikedomen är af naturen någonting godt, men om den är det för oss, beror på vår egen beskaffenhet. Den osedliga drager lika liten nytta af den, som den sjuke af den näring, hvilken den friske njuter [4]). Men då måttet af mensklig dygd är begränsadt, så måste äfven rikedomen vara det.

Samtliga länderierna sönderfalla i tvänne delar, af hvilka

---

[1]) Polit. VII, 4. 1326, a, 8 ff.
[2]) Polit. VII, 8. 1328, a, 35.
[3]) Polit. VII, 5. 1326, b, 30 ff.
[4]) Eth. Eud. VII, 15. 1248, b, 27.

den ena är offentlig egendom, den andra privat. Den förra sönderfaller ytterligare i tvänne delar, som äro bestämda för olika ändamål, den ena för den offentliga gudstjensten (εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας), den andra för bestridande af utgifterna för syssitierna (εἰς τὴν τῶν συσσιτίων δαπάνην), som utgöra en af grundinrättningarne i den ideala republiken. Det privata landområdet består likaledes af tvänne skilda områden, af hvilka det ena ligger närmast staden, det andra i gränstrakterna. Hvarje medborgares egendom består af tvänne jordlotter, belägna, den ena i det närmast staden liggande området, den andra i gränsdistriktet. Denna anordning af privategendomen är en conseqvens af jemlikhetsgrundsatsen och är derjemte egnad att befrämja likstämmighet mellan medborgarnes intressen i afseende å förhållandet till grannstaterna [1]).

Den ideala republiken är en eupatridstat sålunda, att hela det fria folket utgöres af eupatrider. Länderierna äro derföre i den den förnämsta besittning, den, som ger karakter åt besittningsverlden i dess helhet. Hvilken ställning penningrikedomarne, hvilkas inflytande i den historiska staten Aristoteles finner alltför stort, skola hafva i den ideala republiken är icke fullt klart, emedan den defekta framställningen icke omfattar bestämningar angående denna angelägenhet. Vi skola snart återkomma till denna fråga.

Den suveräna stammen odlar icke sjelf sina länderier, den underkastas icke det materiela arbetets tvång. Den måste åtnjuta σχόλην eller sorgfrihet i afseende å de tvingande göromålen. Att bereda en sådan måste vara den politiska lagstiftarens första omsorg. Han måste se till, att de egentliga borgarne befinna sig i ett sådant läge, att de hvarken såsom ombetrodde med offentliga embeten eller såsom privata personer nödgas egna sig åt en för dem främmande, deras egentliga uppgift störande verksamhet [2]). De kunna icke vara jordbrukare, ty de skulle i detta fall sakna den

---

[1]) Polit. VII, 10. 1330, a, 9 ff.
[2]) Polit. II, 11. 1273, a, 32.

sorgfrihet, som är ett villkor för den politiska verksamheten och andens fria utbildning. Och lika litet anstå dem dagakarlens, handtverkarens och krämarens yrken, emedan dessa äro oädla och ett hinder för utbildningen af anlagen och krafterna (οὔτε βάναυσον βίον οὔτ' ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας· ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος. οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι· δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις πολιτικάς). „Om" säger Plato i fullkomlig öfverensstämmelse med Aristoteles, „den, som förbereder sig att vinna det pythiska eller det olympiska segerpriset, saknar ledighet för alla andra sysselsättningar, så gäller detta i dubbelt mått om den, som med full rätt kan säga att han rigtar hela sin omsorg på sin själs och kropps utbildande. En sådan får icke genom någon bisysselsättning hindras att gifva sin kropp den erforderliga vården och öfningen samt bibringa sin själ de erforderliga kunskaperna och sederna" [2]).

Uppgiften att befria det politiska folket från det materiela arbetet är icke lätt (οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν). Den utväg, som Sparta och Thessalierna begagnat sig af, är, såsom vi redan anfört, icke den rätta. En friboren folkstam får icke genom yttre våld försättas i tillstånd af tjenstbarhet. Att åter låta massan af det fria, suveräna folket hemfalla åt de materiela yrkena, innebär en våda för stats- och kulturlifvet. Denna massa, som hindras i sin andliga utbildning, hotar att genom sitt inflytande nedtynga statens kulturniveau. Det offentliga uppfostringsväsendet, som bör hafva sedlig skönhet, andens fria utbildning till sin högsta uppgift, kan i detta fall på längden med svårighet skydda sig mot ett inflytande, som låter hänsynen till nyttan undantränga hänsynen till det sköna och oafhängiga samt gör det ideala lifvet tjenstbart under de makter, som råda på den industriela bytesplatsen. Vill man åter, såsom Plato i sin idealstat, låta massan af det fria folket af hellenisk stam hemfalla åt yrkena, men be-

---

[1]) Polit. VII, 9. 1328, b, 39 ff.

[2]) De leg. VII, p. 807.

röfvar den all makt att bestämma öfver sitt öde, öfver användningen af sina mödors frukt, så skall denna massa blifva ännu mera öfvermodig än Heloterna i Sparta. Vi skola i detta fall hafva två stater i staten [1]).

Det materiela arbetet måste öfverlåtas åt en annan lägre stam, än den suveräna, eller åt menniskor af olika stammar, som af naturen äro tjenstbara [2]). Naturen danar sådana i den ethniska verlden. Såsom hon, yttrar Aristoteles, för den nyssfödde bereder den första näringen i dess moders bröst, så har hon öfverhufvud icke bildat något, för hvars fortsatta bestånd och utveckling hon icke sörjt [3]). Den tjenstbara stammen är i naturens ekonomi ett villkor för den frias utveckling till den fulländning, hvartill den undfått anlaget, och således naturens omsorg om dess förekomst lika oafvislig, som den näringsomtanke, hvilken bevekar henne att räcka sitt bröst åt de varelser, hon danat. Den tjenstbara stammen är, säger Aristoteles, den lefvande beståndsdelen af den fria stammens besittning (κτῆμα τι ἔμψυχον) [4]), en beståndsdel, som vore umbärlig blott i det fall, att hvarje verktyg af egen drift skulle förrätta sitt arbete, såsom Hephaistos' trefot, om hvilken det heter hos skalden, att den sjelfmant infinner sig i gudarnes församling. Då det i sjelfva verket, säger Aristoteles, finnes en naturlig olikhet mellan menniskor, som är så stor, att den närmar sig olikheten mellan själen och kroppen, mellan menniskan och djuret, så är i detta fall den ena menniskan af naturen och med rätta herre, den andra tjenstbar eller en del af den fries besittning [5]). Denna inrättning, att befolkningen är fördelad på kastartade sferer (κατὰ γένη), är, säger Aristoteles, icke en skapelse af våra dagars politiker [6]). Den är urgammal och i den kända verlden tidigast införd i Egypten (ὁ δὲ χωρισμὸς ὁ κατὰ γένος τοῦ

[1]) Polit. II, 5. 1264, a, 24.
[2]) Polit. VII, 10. 1330, a, 25.
[3]) Polit. I, 8.
[4]) Polit. I, 4. 1253, b, 32.
[5]) Polit. I, 5. 1254, b, 15.
[6]) Polit. VII, 10. 1329, a, 40.

πολιτικοῦ πλήθους ἐξ Αἰγύπτου). Det förhåller sig med denna inrättning såsom med allt menskligt godt, som under den ofantliga tidens längd många eller hellre otaliga gånger uppfinnes och åter förloras. Det, som finnes, måste man skickligt använda och söka att afhjelpa bristerna [1]).

Det finnes ett område i staden, som det tjenstbara folket icke får beträda. En del af staden utmärker sig genom sin upphöjdhet: den är högre och fastare, än de angränsande stadsdelarne, och egnad att utgöra dygdens äreplats. Gudarnes tempel och det suveräna borgerskapets förnämsta syssitier äro der förlagda. Vid dess fot är den „fria agoran" (ἡ ἐλευθέρα). En handtverkare eller jordbrukare eller någon annan af detta slag får icke beträda denna plats, derest han icke är ditkallad af någon statsmyndighet. Deras offentliga plats är blott den nödvändiga agoran (ἡ ἀναγκαία ἀγορά) som, afskild för sig, är bestämd för de tvingande omsorgerna och behofven. Denna detalj bland den ideala republikens anordningar är en talande bild af den sorgfällighet, med hvilken Aristoteles vill trygga det politiska borgerskapet mot yrkesverldens störingar. Vi hafva redan nämnt att den politiska staden äfven skall afvärja hamnstadens alltför stora inflytelser.

De åsigter om handeln och penningens sociala makt, som Aristoteles utvecklar redan i nionde kap. af första boken af politiken, innebära, såsom redan framhållits, en reaktion mot den bestående staten. Han särskiljer den naturliga rikedomen och den chrematistiska. Den förra består i det autarkiska förrådet af sådana produkter, som äro egnade att tillfredsställa de menskliga behofven. Detta förråd har sitt mått, sin naturliga begränsning. Ingen sammanhopar för förbrukningen bestämda föremål i oändlighet (ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν) [2]). Detta förråd är icke omedelbart förhanden: den ena eger i öfverflöd en produkt, som den andra saknar. Det autarkiska förrådet af produkter förutsätter en handel, ett byte, och

[1]) Polit. VII, 10. 1329, b, 23 ff.
[2]) Polit. I, 8. 1256, b, 31.

såsom bytesförmedlare penningen. Allt detta rör sig ännu inom den naturliga eller sannt ekonomiska hushållningens gränser. Men ur handeln utvecklar sig efterhand den chrematistiska rikedomen, som icke tyckes hafva någon naturlig begränsning (ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι, καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως) [1]. Den chrematistiska handeln uppgår icke i ändamålet att bereda det erforderliga förrådet af sådana produkter, som omedelbart tillfredsställer behofven, utan har sin yttersta bestämmelse i realiserandet af bytesvärden. Dess hela element och syfte är derföre penningen, dess hela verksamhet består i denna process, hvarigenom penningen i möjligast rikliga mängd alstrar penningar. (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς) [2]. Den chrematistiska hushållningen förlorar sålunda alltför mycket ur sigte lefnadsbehofvens omedelbara försörjande, eller det ändamål, som är den ekonomiska hushållningens egentliga bestämmelse, blir för chrematismen blott ett accidentelt ändamål. Chrematismen, som bortser från den naturliga bestämmelsen och saknar ett naturligt mått, tager den menskliga omtanken och de menskliga krafterna alltför mycket i anspråk, för att icke öfriga kulturintressen skulle lida intrång på den utsträckning, som med rätta tillkommer dem. Aristoteles tyckes antaga att rikedomarne i det chrematistiska samhället äro ovaragtiga, att de icke länge dröja på samma hand, hvilket förhållande är egnadt att låta det ekonomiska intresset absorbera alla andra intressen, låta det vid sig fängsla hela den menskliga omtanken. Sannolikt har han äfven förknippat chrematismen med det sociala fenomenet af medelklassens försvagande. Den chrematistiska handeln skapar de stora rikedomarne genom ett konstladt monopol, som den förskaffar sig, och tyckes uppoffra säkerheten i ekonomin för de stora vinsterna) [3].

---

[1]) Polit. I, 9. 1256, b, 40.
[2]) Polit. I, 9. 1257, b, 22.
[3]) Polit. I, 11. 1259, a, 19 o. c. 11. 1258, b, 23.

En af de intressantaste delarne af den aristoteliska politiken är denna lära om åtskilnaden mellan den naturliga rikedomen och den chrematistiska. Då man i vår tid begynt noggrannare än tillförene analysera de ekonomiska grundformerna, har man under reminiscenser af den Aristoteliska läran särskildt „den ethisk—anthropologiska ståndpunkten" i nationalekonomin och den „chrematistiska." Man har funnit, att äfven i vår tid rikedomarne oaktadt deras enorma tillvext stå i ett alltför tillfälligt förhållande till de menskliga behofvens verkliga försörjande, i det eländet tillvexer på samma gång, som rikedomarne, och dessa således icke uppfylla sin bestämmelse. Oncken har i det arbete, som vi förut anfört, såvidt vi kunnat intränga i den oklara och tunga framställning, som utmärker denna författare, icke särskiljt det i Aristoteles lära, som har allmännare betydelse från det, som blott beror på fornålderns sociala förhållanden och tyckes derföre i hela Aristoteles' ekonomi finna blott ett knippe af fördomar [1]). Han har icke af Aristoteles' framställning, blifvit erinrad derom, att det finnes äfven en modern chrematism. Ingen, som studerat vår tids sociala tillstånd, kan undgå att om denna blifva erinrad genom Aristoteles' framställning. Det Aristoteliska kulturstatsbegreppet öfver hufvud skulle tillvunnit sig af nämnda författare ett större intresse, i fall han varit medveten om, att statsvetenskapen för närvarande är sysselsatt med uppgiften att i modern form gestalta samma begrepp. Oncken yttrar, att enligt fornålderns och Aristoteles' öfvertygelse lagarne hafva „ett positivt ändamål, medan vi i dem se blott detta rent negativa, att vara skyddsvärn mot störingar af den sociala ordningen. Den enskildes skyddande i dess rätt till ära, gods och lif" skall vara den moderna statens ståndpunkt [2]). Oncken tyckes hylla det Kantska statsbegreppet och knappt vara medveten om någon annan, modern statsuppfattning.

Aristoteles vill i sin idealstat inskränka de chrematistiska makterna. Då han afhandlar frågan om statens läge

---

[1]) Se anf. arb. II, 4.
[2]) Anf. arb. I. H. p. 216.

vid hafvet, heter det: „Det hör till det nödvändiga, att införa, hvad som i landet sjelft icke kan erhållas, och utsända öfverskottet af de egna produkterna. Men blott för sig sjelf och icke för andra skall staten hos sig öppna en tummelplats för handeln (αὐτῇ γάρ ἐμποριχήν, αλλ' οὐ τοῖς ἄλλοις δεῖ εἶναι τὴν πόλιν). De, som göra staten till en handelsplats för alla, förfara så af vinningslystnad. Men om staten icke skall offra åt denna lidelse, skall han icke hos sig tillåta en sådan handel“ [1]). Ingen mellanhandel är således tillåten. Men Aristoteles har ännu ett medel att hämma chrematismens makt. Vid analysen af dennas väsende yttrar han: „Med fullt skäl är ockrareyrket förhatligt, emedan det använder penningen för ett annat ändamål, än det, för hvilket den blifvit uppfunnen. Dess första bestämmelse var att utgöra bytesförmedlare, men räntan låter den föröka sig sjelf, gifver den en egen alstringskraft, hvaraf namnet (τόκος af τικτειν) härleder sig. Afkomman är af samma art, som det alstrande väsendet, och räntan penningar, som penningens föder. Af alla chrematistiska förvärf är detta det naturvidrigaste (μάλιστα παρὰ φύσιν)“ [2]). Aristoteles lemnar väl icke den här uttalade åsigten utan användning i den ideala republiken. Penningkapitalernas räntebärande natur framställer sig för honom såsom en chrematistisk fantasmagori. Är den förskingrad och räntan tillintetgjord, så äro de chrematistiska makterna brutna och eupatridstaten återställd i dess fulla odelade anseende.

Fornålderns stat uthärdade icke motsatsen mellan olika intressen inom det suveräna folket. Denna motsats upplöser staten. Aristoteles' ideala republik innehåller ingen förmedling, ingen kompromiss, ingen transaktion mellan olika intressen. Den består tvärtom deri, att alla intressen reduceras till ett och samma genomgående grundintresse. Den moderna staten, som står på en vidsträcktare basis, och der derföre den allmänna andan har en sjelfständigare, fastare gestaltning för sig, har blifvit mäktig af en transaktion mellan olika

---

[1]) Polit. VII, 6. 1327, a, 25.
[2]) Polit. I, 10. 1258, b, 2.

intressen. Aristoteles' ideala republik, som blott är ett uttryck af den helleniska statens sjelfbevarelsedrift, visar, att denna stat är den transaktionslösa staten, att detta är dess utmärkande egendomlighet, den bristfällighet i dess skaplynne, för hvars afvärjande den verldshistoriska utvecklingen under en senare tid förflyttat staten från kommunens grundval till nationens. Vi hafva redan sagt, att Aristoteles icke kunde föreställa sig en nation såsom subjekt för ett och samma statslif. Han kan derföre icke heller lösa det sociala problemet genom en transaktion mellan klasserna.

Man har på vissa håll i vår tid återupptagit Aristoteles' lära om kapitalets räntebärande natur. Grundthemat i den franske socialisten Proudhons ryktbara "*Philosophie de la Misère*,, är detta: Pauperismen, massans elände uppkommer deraf att den arbetande klassen, på samma gång den arbetar för sitt uppehålle, för sin existens, måste afstå en ofantlig del af sina mödors frukt, som i form af räntor tillfalla den klass, som innehar kapitalerna, hvilka såsom döda ting sjelfva ingenting frambringa, utan blott genom en förvillande bourgeoisistisk fantasmagori föreställas vara fruktbara. Proudhon undertrycker räntan, han använder den Aristoteliska theorin, men i ett annat syfte. Proudhon vill bispringa den arbetande massan, icke tillåta något annat läge i samhället utom arbetarens, Aristoteles deremot vill genom sin theori återställa eupatridstaten med dess tjenstbarhetsförhållanden. Se här afståndet mellan fornåldern och den moderna verlden!

Plato vidtager i sin lagstat mått och steg mot chrematismen, som äro ännu mera ingripande, än de af Aristoteles anlitade. Den stat, hvars grundläggning afhandlas i dialogen om lagarne, skall undvika hafvets granskap. Om vår stat, heter det, skulle ligga vid hafvet, vara försedd med goda hamnar och icke sjelf frambringa alla sina förnödenheter, så skulle en gudomlig lagstiftare vara af nöden, om den icke under sådana förhållanden skulle komma att i sig upptaga de brokigaste och sämsta seder (πολλά ἤθη καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα). Det tillgränsande hafvet erbjuder dagligdags ljufva frestelser, men är i sjelfva verket ett saltigt och bittert gran-

skap (ἁλμυρὸν καὶ πικρὸν γειτόνημα). Det alstrar hos medborgarne chrematism, uppammar hos dem en bedräglig och otillförlitlig karakter, undergräfver medborgarnes inbördes förtroende och välvilja mot hvarandra och mot andra menniskor. Statens område skall frambringa hela det erforderliga förrådet af produkter, men med mångfalden af dessa får icke förena sig ymnighet i afkastningen, ty vore detta fallet, så skulle en riklig utförsel möjlig göras, och staten öfversvämmas af silfver och guld, den största olycka, som kan drabba en stat, ty ingenting försvårar i samma grad bildandet af ädla och rättskaffens karakterer [1]). För att ännu mera hämma handelns inflytande inför Plato ett mynt, som blott gäller inom staten, men utom den har intet värde. Lagen skänker krediten intet skydd, den tillåter gäldenären att icke betala räntan och till och med att underlåta kapitalets återbärande [2]). „Ytterst fåtalig är, säger Plato, den genom en sorgfällig uppfostran gynnade elit af menniskor (σμικρὸν γένος ἀνθρώπων καὶ φύσει ὀλίγον καὶ ἄκρᾳ τροφῇ τεθραμμένον), som är i stånd att, sedan begäret till vissa ting vaknat hos dem, inskränka sig till det rätta måttet och, i fall tillfället erbjuder sig att samla stora skatter, med nyktert sinne föredraga en måttfull besittning (τὸ τοῦ μέτρου ἐχόμενον) framför en stor rikedom. Det stora flertalet af menniskorna förfar på ett alldeles motsatt sätt: de äro utan måtta i sina behof, och om en måttlig vinst erbjuder sig, stegras deras vinningslystnad till omättlighet (δεόμενά ἀμέτρως δεῖται καὶ ἐξὸν κερδαίνειν τὰ μέτρια ἀπλήστως αἱρεῖται κερδαίνειν). Detta är orsaken, hvarföre handeln och alla arter af penningförvärf äro i dåligt rop“ [3]). Skulle de, yttrar Plato, bedrifvas på det rätta sättet, så skulle vi hedra dem, såsom man hedrar en amma eller en moder. Aristoteles är, såsom vi finna, skonsammare än Plato. Han gifver sin stat läge vid hafvet, tillåter den att drifva handel på utlandet och att hafva ett mynt, som gäller i verldshandeln.

[1]) De leg. IV, pp. 704—705.
[2]) De leg. V, p. 742.
[3]) De leg. XI, p. 918.

Då en motsats mellan en optimatklass och massan af folket icke tillåtes att uppstå inom det suveräna folkets krets i den ideala republiken, måste det vara en vigtig omsorg för dess lagstiftare, att egendomen icke alltför mycket splittras eller ojemnt fördelas. Detta är ett oundgängligt villkor för möjligheten, att medborgarne skola kunna egna sig åt det offentliga lifvet. Aristoteles finner det felaktigt hos vissa politiker, att de yrka på förbud mot egendomens styckning och vilja bibehålla den i lika stora lotter, medan de icke begränsa folkmängdens tillvext. Om denna senare icke är begränsad, så kunna egendomslotternas antal och storlek icke heller vara det. Man kunde, menar Aristoteles, hellre yrka, att barnens antal begränsas, än att egendomsmåttet fastställes, hvilken begränsning borde ske under gjord hänsyn dertill, att många af de födda icke förblifva i lifvet, och att äfven barnlösa äktenskap förekomma. Den frihet, som i detta afseende råder i de verkliga staterna, förutsätter fri styckning af egendomen, men i Platos lagstat, som begränsar jordlotternas antal och storlek, skulle frihet i nämnda hänseende nödvändigtvis hafva till följd, att en del af medborgarne förfaller i armod, hvilket åter föranleder omstörtningar och brott. Då Aristoteles i sjette kap. af andra boken af sin politik framställer dessa kritiska anmärkningar mot andras förslager att förbättra det bestående, lofvar han senare återkomma till frågan och visa, huru nämnda förhållanden borde på det bästa sätt inrättas [1]. Aristoteles har likväl icke i den del af politiken, som vi ega, infriat sitt löfte. Utan tvifvel har han i den antydda åtgärden att begränsa folkmängdens tillvext sett en utväg, som en god stat måste anlita för att upprätthålla jemnvigt mellan folkmängden och förmögenheten och en sund fördelning af egendomen bland medborgarne utan stora jemnmåttet störande olikheter. Han förebrår icke politikerna derföre, att de genom lagarne vilja ordna förmögenhetens fördelning, men han förebrår dem, att de förgäta att på samma gång begränsa antalet af nyfödda (δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νο-

[1]) Polit. II, 6. 1265, b, 16.

μοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προςήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν) [1]. Denna fråga belyses af ett yttrande, som Aristoteles fäller, då han visar, hvilken omvårdnad lagstiftaren skall egna äktenskapet, för att det uppvexande slägtet må erhålla den rätta beskaffenheten. „Det skall vara lag, säger han, att missbildade foster utsättas (ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν). Men om den bestående ordningen begränsar mängden af barn, är det icke tillåtet att utsätta de öfvertalige. För att icke den bestämda gränsen må öfverskridas, måste foster fördrifvas, innan de erhålla känsla och lif. Ty derpå, om dessa äro förhanden eller icke, beror det brottsliga eller icke brottsliga i handlingen“ [2].

Att Plato påpekar anläggning af kolonier såsom en användbar utväg i händelse af öfverbefolkning, omnämner Aristoteles icke i sin kritik af de Platonska statsinrättningarne, sannolikt derföre, att han anser denna utväg vara blott en nödhjelp, hvars tvungna tillgripande är er följd af ofullständig lagstiftning, af bristande förutseende hos lagstiftaren. En stat måste genom sin lagstiftning upprätthålla jemnvigten och icke räkna på yttre gynsamma omständigheter, som låta honom efterhand befria sig från den del af folket, som icke mera är på ett organiskt sätt infogad i det hela och derföre lätt kan blifva upphof till störingar [3]. Den historiska eupatridstaten hade genom koloniers utsändande upprätthållit jemvigten, befriat sig från de störande elementerna, men i den ideala eupatridstaten, i hvilken eupatridfamiljerna icke bilda en särskild klass, som herrskar öfver andra, utan hela det fria folket utgöres af sådana, kan denna utväg icke vara egnad och användbar.

Sedan vi, såvidt möjligt varit, sökt belysa den ideala republikens ekonomiförfattning, skola vi visa grundtanken i dess egentligen politiska författning. Det är klart, att icke alla kunna på samma vis deltaga i den suveräna makten.

---

[1]) Polit. II, 7. 1266, b, 8.
[2]) Polit. VII, 16. 1335, b, 20.
[3]) Polit. II, 11. 1273, b, 18.

Den dianemetiska rätten, som, såsom vi sett, enligt Aristoteles är statsförfattningens organiska princip, kommer till användning äfven i den ideala republiken, ehuru de beståndsdelar, mellan hvilka makten här afväges, icke äro desamma, som i de bestående staterna. Det är icke mellan optimaterna och massan makten här fördelas. Och dock måste, om en organisk helhet skall uppstå, i någon mon olikartade delar förknippas med hvarandra. Men hvilka äro dessa olikheter, som sammanlänkas i den ideala republiken? I denna fråga, såsom i de flesta, söker Aristoteles det första uppslaget i naturen, i en anvisning af henne. Menniskan fortsätter och fulländar, hvad naturen anlagt och åsyftat. Den enskilda menniskan genomlefver olika åldrar. Dessa framträda successivt i hennes lif, men i staten äro de samtidigt förhanden i särskilda på ålder beroende klasser. Hvarje ålder har på visst sätt ett annat psykiskt temperament, och så äfven dessa klasser. Genom att på ett egendomligt sätt låta dem samverka med hvarandra tillgodogör staten åldrarnes egendomligheter för sin autarki. Såsom de vanliga staternas författningar utgå från hänsynen till vissa andra klasser, så ansluter sig den ideala republikens författning till åldersklasserna. Åt de unga öfverlemnar han vapnen, åt de mogna männen rättsvården och den beslutande makten (χρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους), åt de ådrige vården om templen och det heliga (τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν) [1]). Alla statens verksamhetsarter tillfalla på visst sätt hela folket, ty alla utöfva dem under olika åldrar, äfven den egentligen suveräna, beslutande makten tillfaller i viss mening hela folket, såvidt som alla i en viss ålder äro delaktiga i de politiska rådslagen. Genom denna fördelning af de offentliga förrättningarne erhåller hvarje klass det, som tillkommer densamma på grund af dess karakter, dess förtjenst, dess egendomliga väsende (τὸ κατ' αξίαν) [2]), och häri består den dianemetiska rätten, om hvilken Aristoteles säger, att det är den, som upprätthåller staterna.

---

[1]) Polit. VII, 8. 1328, b, 7. o. c. 9. 1329, a, 2 ff.
[2]) Polit. VII, 9. 1329, a, 17.

Hela det fria folket skall således på visst sätt utgöra suveränen. De, som i staten hafva att lyda, bereda sig på samma gång att mottaga den suveräna makten. „Om en klass bland de fria“ säger Aristoteles, „skulle i den grad öfverträffa de öfrige, som vi tro, att gudarne och heroerne öfverträffa menniskorna, såväl genom kroppsliga som psykiska företräden, så att öfverlägsenheten vore otvifvelaktig och ögonskenlig, så vore det uppenbarligen bättre, att dessa alltid herrskade, de öfriga lydde. Men då detta svårligen inträffar, och man icke ser, att konungarne skulle, såsom Skylax berättar vara fallet bland Inderna, i den grad som nämndes öfverträffa sina undersåter, så är det af många skäl nödvändigt, att alla lyda och befalla. Rättvisan kräfver en lika ställning för jembördiga och en författning, som är inrättad i strid med rättvisan, kan svårligen hålla sig, emedan i detta fall det tjenstbara folket i landet skall bispringa de missnöjda vid omstörtningar“ [1]). Den ideala republiken måste således ersätta heroernas suveränitet med folkets. I dessas natur sammanfalla det allmänna och det enskilda med hvarandra. Lagarne äro för dem icke en makt som står öfver och emot den individuela tillvaron, utan äro dennas eget väsende. Heroerna äro det lefvande allmänna. I sjelfva verket vill Aristoteles i sin ideala republik genom dess lagar och inrättningar upplyfta det politiska folket till ett tillstånd, som närmar sig det heroiska. Då han icke låter det fria folket underkasta sig den sociala arbetsfördelningen, hvilken splittrar icke blott våra händers verk, utan äfven vår andes krafter, då han inskränker de privata intressenas makt och aflägsnar alla ensidiga partikulära lefnadsrigtningar, vill han tillvägabringa ett sådant tillstånd, hvarunder det allmännas väl är den politiske individens egen drift, dess intresse och medvetande.

Någonting mera, än det nyss anförda, angående den politiska suveränens bildande finna vi icke i Aristoteles oafslutade framställning. De egentliga grunderna för detta författningsväsende kunna vi finna i de kapitel af Aristoteles'

---

[1]) Polit. VII, 14. 1332, b, 16.

rethorik, som afhandla åldrarnes psykiska egendomligheter, och således utgöra ett värdefullt komplement till läran om den ideala republikens författning. Vi finna, att Aristoteles vid bestämmandet af åldrarnes egendomligheter uppställt för dessa ett likartade system, som för de särskilda racernas ethnologiska klassifikation. Han särskiljer, såsom vi visat, den fullständiga eller autarkiska racen, som i sitt anlag förenar affekt och intelligens i jemnvigt med hvarandra, ifrån de racegrupper, hvilkas psyche har ett ensidigt anlag antingen så, att naturen försätter det psykiska kraftqvantum, som tillkommer dem, företrädesvis i affekten med försvagande af intelligensen, eller tvertom gynnar den senare på bekostnad af den förra. Dessa trenne psykiska racetemperament återkomma i de tre åldrarne och äro på ett egendomligt sätt afspeglade i dem. Hos ungdomen (νεότης), hvilken ålder Aristoteles tyckes låta fortgå till omkring det tretionde året, äro begäret och affekten de starkaste psykiska krafterna (θυμικοὶ καὶ ὀξύθυμοι καὶ οἷοι ἀκολουθεῖν τῇ ὁρμῇ). I följd af sin kärlek till äran fördraga de unga icke att ringaktas och känna liflig harmsenhet, om de tro sig röna en oförrätt. De älska i följd af sitt psykiska tillstånd äran, men ännu mera segern (φιλόνικοι). Ungdomen åstundar upphöjelse, men segern är en sådan. Ära och seger älska de unga mera, än egodelar, hvilka de icke uppskatta, emedan de ännu icke pröfvat saknaden af sådana. De äro tillitsfulla, emedan de icke blifvit bedragna. De hängifva sig åt hoppet, ty de unga äro, såsom de af vinet berusade, af naturen varma och hafva ännu icke upplefvat missöden. Den lifliga affekten låter dem icke frukta och hoppet gör dem tappra. De föredraga det sköna framför det nyttiga, ty de rådfråga mera den ethiska affekten, än klokheten. De unga hafva derföre, mera än andra, sinne för vänskap och se icke vid valet af vänner på nyttan samt äro medlidsamma, emedan de tro, att alla äro förtjenta af en bättre lott. Det är öfverdrift i deras handlingar (πάντα ἄγαν πράττουσιν), öfverdrift i deras kärlek och hat, hvartill orsaken är, att de icke tillräckligt rådslå och inbilla sig veta allt. Ålderdomen (γῆρας) har de motsatta

egenskaperna. Emedan de åldrige under sitt långa lif ofta blifvit svikne och ofta sjelfva felat, hafva de ingen fast tillit. De lefva mera under inflytande af klokheten (λογισμός), än af affekten (ἦθος). De äro rädda och ängsliga (δειλοὶ καὶ πάντα προφοβητικοί); ålderdomen banar väg för räddhogan, då bloden afkylnar (ὁ φόβος κατάψυξίς τις ἐστίν). Då omtanken för den egna existensens bevarande är i följd af den aftagande kraften alltför öfvervägande, föredraga de det nyttiga framför det sköna och ärofulla. De åldrige äro njugge, ty de veta af erfarenhet, huru svårt det är att förvärfva, huru lätt att förlora, och hopplöse dels af erfarenhet, dels af räddsla. Om de åldrige äro medlidsamme med andras olyckor, så härrör detta icke af sympathi för menniskor (διὰ φιλανθρωπίαν) utan af svaghet (δι' ἀσθένειαν). Mannaålderns egendomlighet intager ett midtelrum mellan de unges och de åldriges (μεταξὺ τούτων): Männen undvika de unges och de åldriges öfverdrift, deras mod är icke dristighet, deras besinning icke ängslighet. De lefva icke blott för det sköna och ärofulla, ej heller för det nyttiga, utan för bägge (πρὸς ἄμφω). Mannen förenar det goda, som är deladt på de unge och de åldrige, men det, som desse hafva för mycket eller för litet, besitter han i det rätta jemnmåttet (τὸ μέτριον καὶ τὸ ἁρμόττον). Kroppens mognad inträffar enligt Aristoteles mellan det tretionde och det tretionde femte året, själens omkring det fyrationionde året [1]). Det är klart, att Aristoteles följt denna anthropologiska uppfattning af åldrarnes karakterer, då han ordnat den ideala republikens författning.

Aristoteles godkänner icke den kastartade afsöndring mellan krigarne och regenterne, som Plato inför i sin idealstat. „Denne låter“, säger han, „desamma ständigt utgöra den herrskande delen (ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας), hvilket utgör en anledning till omstörtningar till och med för män utan förtjenst och utmärkthet, huru mycket mera då för dessa modfulla och krigiska män, som i Platos stat tillhöra krigarekasten. Att Plato måste låta desamma ständigt herr-

---

[1]) Reth. II, 12—14.

ska är klart, ty det gudomliga guldet (som vid födelsen inblandas i själen) kommer icke än dessa, än åter andra till del, utan alltid desamma. Plato säger, att redan vid födelsen guld inblandas hos vissa (regenterne), silfver hos andra (krigarne), jern och koppar åter i deras natur, som äro ämnade att blifva handtverkare och jordbrukare" [1]). Huru ett sådant missförhållande, som det här påpekade, skall afhjelpas, vill Aristoteles visa oss i sin ideala republik. Krigare och regenter utgöra här icke tvänne slutna stånd. Alla tillhöra krigarståndet under en viss ålder och inträda under en annan i utöfning af den suveräna makten. Det fria borgaredömets enhet splittras i den Platonska staten. Likasom Aristoteles i sin psykologi visar, att Plato splittrar menniskosjälen i särskiljda krafter, som icke hafva något samband med hvarandra, så visar han i politiken, att stånden i Platos idealstat, hvilka hvila på en antagen analogi med de trenne grundförmögenheterna i själen, hafva en ställning, som icke tillåter ett organiskt samband i det hela.

Då Aristoteles gör det till en sak af så eminent betydelse för den ideala republiken att bestämma de särskilda åldrarnes inflytande på makten, är det öfverraskande, att han vid granskningen af de historiska staterna så föga framhåller denna del af deras författningar. Vid granskningen af de spartanska statsinrättningarne finner han det i afseende å gerusin vara illa beställdt, att dess medlemmar innehafva makten på lifstid, ty själskraften åldras med åren likasom kroppen (ἔστι γάρ, ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας γῆρας) [2]). Hvad den attiska staten beträffar, måste vi antaga, att Aristoteles ansett det vara vid en alltför tidig ålder (18 eller 20 år) medborgarne här blefvo delaktige i den högsta suveräna makten. Att detta spörjsmål om de unges inflytande i staten icke var främmande för den attiska politiken, visar oss Thukydides' skildring af de offentliga förhandlingarna angående det olyckliga tåget till Sicilien. Nicias bekämpar i

[1]) Polit. II, 5. 1246, b, 6.
[2]) Polit. II, 9. 1270, b, 34.

sitt afstyrkande andragande Alcibiades och de ungas hållning i afseende å företaget. Han framhåller, att Alcibiades, hvilken var utsedd att vara en bland expeditionens ledare, vore för ung för ett sådant uppdrag, och uppfordrar gentemot de unga, som utgöra hans anhang, de äldre medborgarne med den maning, att ingen bland dem må af falsk blygsel tro, att han, om han icke röstar för kriget, kunde synas vara feg, ej heller med de unga känna en osäll åtrå till det fjerran landet, utan betänka, att begäret sällan länder till lycka, men väl besinningen. Han uppfodrar de äldre att förena sina krafter för att rädda fäderneslandet, som är i beråd att kasta sig i en fara, som är större, än alla föregående [1]). Alcibiades deremot, besvarande detta andragande, uppmanar Athenarne att icke låta missleda sig af dem, som vilja väcka tvedrägt mellan de unga och de äldre, utan söka att på samma vis, som förfädren, unga och gamla i gemensamma rådslag, upplyftat staten till dess nuvarande höjd, så framgent föra fäderneslandet framåt, öfvertygade om att ungdomen och den mera framskridna åldern utan hvarandra ingenting förmå, att deremot ynglingens lätta sinne, mannens jemnmått och de åldriges ängsliga beräkning i behörig blandning med hvarandra äro verksammast [2]). Vi se häraf att spörjsmålet om åldrarnes inflytande hade en praktisk betydelse för den attiska fristaten. Och då vi se, hvilken psykisk disposition Aristoteles tillägger ynglingen, är det sannolikt, att han förknippat den excessiva ärelystnaden i Athens hegemonipolitik med det stora inflytande de unga utöfvade i denna stats offentliga lif.

Sedan Aristoteles antydt grundkonturerna af den ideala statens ekonomiska och politiska författning, öfvergår han till frågan om den omvårdnad lagstiftaren skall egna det uppvexande slägtet från dess spädaste ålder ända till det tjugonde första året. Han inleder sin betraktelse af detta ämne med en erinran om de särskilda andelar af menni-

---

[1]) VI, 12—13.
[2]) VI. 19.

skans väsende, hvilka vi i det föregående visat, af hvilken erinran vi kunna sluta till, huru omfattande den plan är, som lägges till grund för uppfostringsväsendet i den ideala republiken. Uppfostran skall omfatta den kroppsliga och den psykiska tillvaron och inom den senare både affekten och intelligensen. Dessa skola begge bildas och härvid bringas i den skönaste öfverensstämmelse med hvarandra, ty menniskan förfelar den rätta bestämmelsen såväl genom en missbildning i affekten, som genom en bristfällig utveckling af intelligensen (ταῦτα γὰρ δεῖ πρὸς ἄλληλα συμφωνεῖν συμφωνίαν τὴν ἀρίστην) [1]). Den Aristoteliska uppfostringspolitikens grundåskådning är denna, att uppfostran skall omfatta såväl den sedliga karakteren som intelligensen.

Lagstiftaren måste i sina bestämningar angående äktenskaps ingående hafva afseende på, huru den bästa kroppskonstitution kan grundläggas hos afkomman. Han skall förhindra alltför tidiga äktenskap. I sådana länder, i hvilka det är sed att ingå sådana, är racen outvecklad och lagväxt (ἀτελεῖς καὶ μικροὶ τὰ σώματά εἰσιν) [2]). Då Troizenierna rådfrågade oraklet om orsaken till den stora dödligheten bland de sina, lydde svaret, att de plockade omogen frukt, hvilket svar troddes syfta på de hos detta folk rådande tidiga äktenskapen. Lika litet egnade att vidmakthålla racens styrka och godhet äro de alltför sena äktenskapen (τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων ἔκγονα, καθάπερ τὰ τῶν νεωτέρων, ἀτελῆ γίνεται καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς διανοίαις, τὰ δὲ τῶν γεγηρακότων ἀσθενῆ) [3]).

Den första uppfostran ända till fyllda sju år försiggår i hemmet, dock så, att barnen under de två sista åren af denna åldersperiod böra få åse de öfningar, åt hvilka de sjelfva sedermera måste egna sig (διελθόντων δε τῶν πέντε ἐτῶν τὰ δύο μέχρι τῶν ἑπτὰ δεῖ θεωροὺς ἤδη γίγνεσθαι τῶν μαθήσεων, ἃς δεήσει μανθάνειν αὐτούς) [4]). Under denna första

---

[1]) Polit. VII, 15. 1334, b, 9 ff.
[2]) Polit. VII, 16. 1335, a, 15.
[3]) Polit. VII, 16. 1335, b, 29.
[4]) Polit. VII, 17. 1336, b, 35.

åldersperiod, som icke lämpligen kan användas till inhemtande af kunskaper (πρός μάθησιν) eller till strängare arbete (πρὸς ἀναγκαίους πόνους), för att icke barnets växt må förhindras, böra barnen erhålla en tillräcklig rörelse, för att de må undgå att förfalla i kroppslig tröghet (ὥστε διαφεύγειν τὴν αργίαν τῶν σωμάτων). Denna rörelse beredes genom icke ansträngande lekar, som äro imitationer af stundande allvarliga sysselsättningar. Äfven sagorna utgöra ett vigtigt uppfostringselement, hvaröfver paidonomerna böra hafva tillsyn) [1]. Äfven måste man se till, att barnen så litet som möjligt äro tillsamman med slafvarne. Då de mottaga det lifligaste intryck af allt, som de se och höra, måste man med största sorgfällighet vaka öfver, att de icke få se eller höra något fult och skändligt [2]. Först vid fyllda sju år vidtager, såsom sades, den egentligen offentliga uppfostran.

Då, säger Aristoteles, statens ändamål är för alla ett och detsamma, är det klart, att äfven uppfostran måste vara en och densamma för alla och omvårdnaden om den gemensam, och icke privat angelägenhet, såsom för närvarande, då hvar och en blott sörjer för sina barn och godtyckligt bereder dessa den undervisning, som faller honom i smaken. Men förutsatt att det erkännes, att uppfostran är statsangelägenhet, återstår den ännu vigtigare frågan, hvaruti den består, och huru den skall inrättas. Hvilka öfningar och läroämnen uppfostran skall omfatta, är, anmärker Aristoteles, för närvarande en omtvistad sak. Alla bestämma icke på samma sätt de elementer af uppfostran, som skola leda till dygd eller till det lyckligaste lif (οὐ γὰρ ταὐτὰ πάντες ὑπολαμβάνουσιν δεῖν μαντάνειν τοὺς νέους οὔτε πρὸς ἀρετὴν οὔτε πρὸς τὸν βίον τὸν ἄριστον). Det är icke en afgjord sak, om man skall mera arbeta på intelligensens utbildning (πρὸς τὴν διάνοιαν), eller på affektens, den sedliga karakterens förädlande (πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος). I det bestående uppfostringsväsendet råder fullständig förvirring: det är icke här klart, huruvida

[1]) Polit. VII, 17. 1336, a, 23 ff.
[2]) Polit. VII, 17. 1336, a, 41 ff.

den offentliga uppfostran skall öfverlemna åt det uppvexande slägtet blott det för lifvet nödvändiga och nyttiga (τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον), eller inrättas med hänsigt till befrämjande af dygd i den praktiska verlden (τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετήν), eller om den bör afse den theoretiska själens bildning (τὰ περιττά). Om det antages, att uppfostran skall befrämja dygden eller den moraliska förfullkomningen, äro meningarne skiljaktiga i afseende å dygden, huru denna rätteligen bör bestämmas, och således äfven i afseende å de medel, som befrämja den (περί τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐθέν ἐστιν ὁμολογούμενον· καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθὺς πάντες τιμῶσιν, ὥστ' εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν αὐτῆς). Alla de anförda uppfattningarne hafva, anmärker Aristoteles, haft sina förfäktare [1]). Aristoteles vill uppenbarligen på visst sätt förena dem alla i den ideala republikens uppfostringsväsende. Det är vanligt, att Aristoteles, då han inleder en undersökning, först framställer de olika meningar, som tillförene framträdt och sträfvat att göra sig gällande samt sedan under undersökningens fortgång visar, att de alla hafva ett relativt berättigande, att de alla träffa en del af sanningen. Huru Aristoteles genomfört den grundtanke, på hvilken det offentliga uppfostringsväsendet hvilar, derom hafva vi blott ofullständig kännedom, emedan den afbrutna framställning af saken, som föreligger oss, omfattar blott en del, sannolikt den minsta, af den offentliga omvårdnaden om det unga slägtets upplyftande till delaktighet i den ideala bildningen.

Af det nyttiga måste uppfostran meddela det oundgängliga (ὅτι μὲν οὖν τὰ ἀναγκαῖα δεῖ διδάσκεσθαι τῶν χρησίμων, οὐκ ἄδηλον). Men ett urval måste härvid göras med hänsyn till åtskilnaden mellan det fria och det tjenstbara folkets verksamhetsart. Man skall upptaga i uppfostran blott den del af det nyttiga, som icke gör den, som befattar sig dermed, banausisk, icke ger hans kroppsliga och psykiska tillvaro en handtverksmässig hållning, icke hämmar de dygdiga, genom sig sjelfva prisvärda energierna, anlagens och krafternas fria

---

[1]) Polit. VIII, 2. 1337, a, 34 ff.

utveckling. Sådana konstfärdigheter, som missbilda kroppen, äfvensom legoarbeten kallar man, yttrar Aristoteles, banausiska, ty de gifva icke själen någon ro för dess eget verk samt matta och nedtrycka dess kraft (τάς τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν) [1].

Men utom det nyttiga skall den offentliga uppfostran såsom sitt väsendtligaste element omfatta en bildning, som meddelas, icke derföre, att den åtföljes af en särskild yttre nytta eller vore oumbärlig, utan derföre, att den är fri och skön (ὅτι μὲν ἐστι παιδεία τις, ἣν οὐχ ὡς χρησίμην παιδευτέον τοὺς υἱεῖς οὐδ' ὡς ἀναγκαίαν ἀλλ' ὡς ἐλευθέριον καὶ καλήν, φανερόν ἐστιν) [2]. Menniskonaturen har ett inre behof af att icke blott rigtigt utföra de yttre göromålen, utan äfven på ett ädelt sätt kunna tillbringa det sorgfria lugnet, ty ett sådant tillstånd är det yttersta syftemålet hör allt vårt sträfvande och allt arbete (τὴν φύσιν αὐτὴν ζητεῖν μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι καλῶς· αὕτη γὰρ ἀρχὴ πάντων). Den, som underkastar sig de yttre göromålens mödor och ansträngningar, gör det för uppnående af något ändamål, som icke är förhanden. Dessa mödor och ansträngningar äro icke i och för sig sjelfändamål. Huru menniskan skall kunna vara på ett ädelt sätt verksam under det sorgfria lugnet, under detta tillstånd, hvars beredande vi med alla våra mödor och ansträngningar åsyfta, måste således vara uppfostrans vigtigaste omsorg. Att vi icke kunna fylla det sorgfria lugnet med spel och lek, är klart deraf, att dessa i sådant fall skulle vara vårt lifs ändamål (τέλος τοῦ βίου τὴν παιδιάν ἡμῖν), men då detta är omöjligt, måste spel och lek snarare användas under de ansträngande göromålen (ἐν ταῖς ἀσχολίαις), såsom afbrrott i dessa, såsom ett läkemedel mot ett störande element (φαρμακείας χάριν), såsom en rekreation (ἀνάπαυσις) [3].

---

[1]) Polit. VIII, 2. 1337, b, 4 ff.
[2]) Polit. VIII, 3. 1338, a, 30.
[3]) Polit. VIII, 3. 1337 b, 30 ff.

Rekreationen utgör blott ett aflägsnande af de störingar i själslifvet, som de ensidiga yttre göromålen lemna efter sig, men det sorgfria lugnet innebär någonting mera, det är icke blott ett aflägsnande af ett missförhållande, utan derutöfver en positiv verksamhet. Vi få icke förvexla rekreationen, som blott har sin betydelse med hänsyn till de af de yttre göromålen vållade störingarne och misstämningarne och blott är ett aflägsnande af dessa, med den positiva ton och stämning, som skall uppfylla vårt andelif under det sorgfria lugnet. Den stora massan, som i yrkesverlden öfverväldigas af de yttre göromålens detaljer och de djupt inträngande störingar dessa lemna efter sig, söker i de högsta bildningsmedel, såsom t. ex. i de musiska konsterna, blott en rekreation, blott ett medel till reaktion mot krafternas misstämning. I följd af de djupt ingripande störingar, massan måste vidkännas, uppgår värdet af nämnda bildningsmedel för den i den negativa kampen mot afhängighetsförhållandena i dess psykiska tillstånd. Den upptages i den grad af denna kamp, att den förlorar ur sigte den positiva delen af den fria bildningen. Massan måste derföre nedtynga kulturidealet i staten, ifall den är den ensam bestämmande makten. Men då den ideala republikens lagstiftare icke får låta den fria bildningen uppgå i ett rekreationsmedel, skall han vara betänkt på att meddela det unga slägtet de elementer af bildning, hvarigenom det sorgfria lugnet erhåller ett oafhängigt innehåll. Med andra ord, han måste, såsom Aristoteles uttrycker sig, vara betänkt på en bildning, som hänför sig hvarken till det nyttiga eller det nödvändiga, men är fri och skön (ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι, και ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων) [1]).

Vanligen hänför man, säger Aristoteles, de bildnings- och läroämnen, som uppfostran omfattar, till dessa fyra fack: grammatik, gymnastik, musik och graphik eller teckningskonst.

---

[1]) Polit. VIII, 3. 1338, a, 9.

Bland dessa äro grammatiken och graphiken på mångfaldigt sätt nyttiga för lifvet (χρησίμους πρὸς τὸν βίον οὔσας καὶ πολυχρήστους). Äfven gymnastiken är gagnelig för lifvet, den befrämjar tapperheten och är således nyttig för sjelfförsvaret. Någon sådan nytta tyckes icke åtfölja musiken. För närvarande har den, säger Aristeteles, nedsjunkit till ett rekreationsmedel, men ursprungligen infördes den i uppfostran, emedan den menskliga naturen har ett behof att på ett ädelt sätt vara verksam under det sorgfria lugnet. Men icke blott musiken har denna bestämmelse. Äfven i de öfriga läroämnena, hvilka, såsom nämndes, innefatta ett moment af yttre nytta, böra barnen undervisas icke blott för nyttans skull (οὐ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον). Så skall teckningskonsten icke meddelas, blott för att vi mindre må utsättas för bedrägeri vid köp och försäljning af konstsaker och husgeråd, utan fastmera för att derigenom utbilda och skärpa den theoretiska själens sinne för den kroppsliga skönheten (μᾶλλον ὅτι ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περι τὰ σώματα κάλλους). Att uti allt hafva endast nyttan till ögonmärke anstår allra minst friborna menniskor med själsadel (τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθεροις) [2]).

Genom aktgifvande på den naturliga utvecklingsgången kunna vi finna, att uppfostran måste tidigare söka verka på kroppen, än på själen och, hvad denna senare vidkommer, tidigare afse affektens bildande, än förnuftsutveckling [3]).

De unga måste således först anförtros åt läromästarne i gymnastik och brottning, för att kroppen genom den förra må erhålla en viss hållning, genom den senare blifva skicklig till vissa handlingar (παραδοτέον τοὺς παῖδας γυμναστικῇ καὶ παιδοτριβικῇ· τούτων γὰρ ἡ μέν ποιάν τινα ποιεῖ τὴν ἕξιν τοῦ σώματος, ἡ δὲ τά ἔργα). [4]). Emedlertid få dessa öfningar icke gå ut derpå, att gifva kroppen en athletisk beskaffenhet (ἀθλητικὴν ἕξιν), såsom det förnärvarande sker i de stater, som mest vårda sig om

---

[1]) Polit. VIII, 3. 1328, b, 23.
[2]) Polit. VIII, 3. 1338, b, 1.
[3]) Polit. VII, 15. 1334, b, 20.
[4]) Polit. VIII, 3. 1338, b, 6.

de ungas uppfostran, emedan härigenom kroppens gestalt och utväxning skadas (λωβώμενοι τά τε εἴδη καὶ τὴν αὔξησιν τῶν σωμάτων). Om Lacedemonierna undvika detta fel, så framkalla de dock genom omåttliga kroppsansträngningar en till det djuriska gränsande härdning, emedan de förmena denna vara gagnelig för manhaftigheten (θηριώδεις δ'ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρίαν μάλιστα συμφέρον). Detta uppdrifvande af en särskild egenskap måste ske på bekostnad af menniskans öfriga utveckling. Och dessutom är att märka, att Lacedemonierna, äfven om man ville tillåta lagstiftaren att utveckla en egenskap på bekostnad af andra, icke funnit det tjenligaste medel att frambringa manhaftighet, ty hvarken bland djuren eller de särskilda folkstammarne på jorden se vi modet åtfölja de vildaste, utan snarare den spakare och lejonartade karakteren (ἀλλὰ μᾶλλον τοῖς ἡμερωτέροις καὶ λεοντώδεσιν ἤθεσιν). Den öfverlägsenhet öfver andra, som Lacedemonierna en tid utvecklade, berodde icke på den egendomliga beskaffenheten af deras gymnastiska öfningar, utan blott derpå, att de öfverhufvud öfvade sina kroppar, medan deras motståndare icke gjorde det. De, som öfverdrifva de ungas kroppsöfningar och i följd deraf icke gifva dem tillräcklig bildning i öfriga stycken, göra dem i sjelfva verket banausiska, i det de göra dem skickliga blott till en detalj (βαναύσους κατεργάζονται κατά γε τὸ ἀληθές, πρὸς ἓν τε μόνον ἔργον τῇ πολιτικῇ χρησίμους ποιήσαντες). Ända till manbarhetsåldern (μέχρι ἥβης) böra endast lättare kroppsöfningar företagas, men tvångsdiet (τὴν βίαιον τροφὴν) och alla svåra ansträngningar undvikas, för att icke kroppens utväxning må hindras. Att ett sådant hinder kan blifva följden af ansträngningar i ungdomen, derpå finner Aristoteles ett talande bevis deruti, att bland mängden af segrare i de olympiska spelen högst två eller tre finnas, som både såsom ynglingar och såsom män erhållit segerpriset. Orsaken härtill kan, menar Aristoteles, icke vara någon annan, än den, att man genom öfverdrifna ansträngningar i ungdomen försvagat kroppens kraft för mannaåldern. Först sedan ynglingarne under trenne år efter manbarhetsåldern öfvat sig i de öfriga läroämnena, är det ändamålsenligt, att de un-

der den följande åldersperioden underkastas svårare kroppsöfningar [1]).

Sedan Aristoteles gifvit oss dessa antydningar om gymnastikens rätta beskaffenhet och dess användning, öfvergår han till en noggrann undersökning af musikens betydelse för bildningslifvet och dess deraf beroende användning vid den offentliga uppfostran. Såsom de gymnastiska öfningarne skola gifva kroppen en viss hållning och göra den skicklig till vissa rörelser, så skall musiken bidraga till att gifva själen dess hållning och förädla dess handlingar: den skall bilda karakteren, lärande menniskan att glädjas på det rätta sättet (οἰητέον πρὸς ἀρετήν τι τείνειν τὴν μουσικήν, ὡς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποιόν τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖν, ἐθίζουσαν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς) [2]). Det är främst på grund af denna dess kraft att gestalta affekten, att gifva den en viss habitus, musiken kommer i betraktande vid de ungas uppfostran.

Aristoteles särskiljer äfven andra sidor af den musiska konsten utom den nämnda. Den innehåller ett rekreationsmedel och är slutligen till sitt högsta syfte ett verksamhetsämne under det sorgfria lugnet. Den första frågan är, säger Aristoteles, huruvida musiken skall upptagas i uppfostran eller icke, och på grund af hvilken bland de nämnda trenne fördelarne af densamma detta skall ske (ἡ δὲ πρώτη ζήτησις ἐστι πότερον οὐ θετέον εἰς παιδείαν τὴν μουσικὴν · ἢ θετέον, καὶ τί δύναται τῶν διαπορηθέντων τριῶν, πότερον παιδείαν ἢ παιδιὰν ἢ διαγωγήν). Tvifvelsutan föreskrifves musiken såsom uppfostringsämne med hänsyn till alla dessa ändamål (εἰς πάντα τάττεται), och uppenbarligen har den den nämnda trefaldiga verkan. Den är ett läkemedel mot den genom de yttre göromålen vållade olusten, den förädlar derjemte affekten och gifver oss sysselsättning under det sorgfria lugnet [3]). Redan rekreationsändamålet kan gifva musiken en plats i uppfost-

---

[1]) Polit. VIII, 4.
[2]) Polit. VIII, 5. 1339, a, 21.
[3]) Polit. VIII, 5. 1339, b, 11.

ran. Då det endast sällan är menniskan förunnadt att uppnå sitt högsta ändamål, men hon så mycket oftare måste hvila ut och rekreera sig, så torde det äfven utan afseende på ett högre ändamål vara ändamålsenligt att sätta menniskan i tillfälle att söka rekreationen i de njutningar, musiken erbjuder [1]). Skulle emedlertid, säger Aristoteles, musiken vara, såsom man vanligen numera anser, blott ett rekreationsmedel, så skulle den höra till samma klass af ting, som dryckeslaget och sömnen, då den, såsom dessa, med ens stillar de yttre bekymren (τάττουσιν αὐτὴν καὶ χρῶνται πᾶσι τούτοις ὁμοίως, οἴνῳ καὶ μέθῃ καὶ μουσικῇ) [2]). Rekreationen är dock blott en tillfällig nytta af musiken och förklarar icke dess väsende (φύσις), som är af vida högre värde (τιμιωτέρα), än nämnda nytta: musikens värde beror icke blott på den allmänna triviala njutning, hvaraf alla hafva förnimmelse, och som, varande af sinlig natur, är vid all olikhet i åldrar och karakterer densamma. Vi måste se till, om icke musiken har inflytande på den sedliga karakteren och själen. Erfarenheten betygar tillvaron af detta inflytande. Om Olympos' och många andras sånger är det bekant, att de uppfylla själen med enthusiasm, och denna är ett sedligt affekttillstånd hos själen (ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν). Om redan blotta konstframställningen i tal utan rythm och sång, framkallar en medkänsla (γίγνονται συμπαθεῖς), såsom om vi befunne oss i det föreställda tillståndet, huru mycket mera skall icke musiken verka detsamma [3]).

„Då nu dygden består deruti att på det rätta sättet fröjda sig, älska och hata, så är det uppenbart, att intet studium och ingen öfning är vigtigare än den, som sätter menniskan i stånd att döma rigtigt öfver det angenäma och det oangenäma samt finna välbehag vid dragen af en god karakter och vid ädla handlingar (δῆλον ὅτι μανθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι

---

1) Polit. VIII, 5. 1339, b, 27 ff.
2) Polit. VIII, 5, 1339, a, 19.
3) Polit. VIII, 5, 1340, a, 1 ff.

μηθὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν). Men det gifves icke något, hvaruti vrede och saktmod, sjelfbeherrskning och andra ethiska egenskaper jemte deras motsatser blifva så liffullt framställda och efterbildade, som i rythmerna och melodierna. Detta bevisas af erfarenheten. Hela sinnesförfattningen förändras efter beskaffenheten af de tonskapelser vi åhöra. Men vanan att under intrycken af en saks afbild känna lust eller obehag låter oss med hänsyn till saken sjelf eller det verkliga lifvet förhålla oss på samma sätt. För den som känner lust vid åskådandet af en bild icke af någon annan orsak, utan blott för gestaltens skull (διὰ τὴν μορφὴν αὐτήν), för den måste anblicken af personen sjelf, hvars bild han betraktar, vara angenäm" [1]).

Aristoteles framhåller, att den musiska konsten har en annorlunda beskaffad, mera ingripande ethisk inverkan, än de bildande konsterna, och att således den förra äfven såsom bildningsmedel vid de ungas uppfostran måste intaga ett viktigare rum, än se senare. De synbara gestalterna och färgerna äro icke egentligen efterlikningar af ethiska karakterer (ὁμοιώματα τῶν ἠθῶν), utan hellre endast tecken och antydningar (σημεῖα) af sinnestillstånd. Affekterna förråda sig genom vissa tecken vid kroppens yta (ἐπὶ τοῦ σώματος). Dock såvida en åtskilnad på detta område äger rum mellan olika konstnärers verk, är deras åskådande (ἡ τούτων θεωρία) icke likgiltigt, och ungdomen måste aflägsnas från en Pausons målningar, men hållas till betraktande af Polygnotus' eller sådana målares och bildhuggares skapelser, som beflita sig om det ethiska uttrycket. Deremot innehålla de musikaliska verken omedelbart i sig sjelfva framställningar och efterlikningar af ethiska tillstånd (ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἐστὶ μιμήματα τῶν ἠθῶν). De ethiska egendomligheterna och grundförhållandena återkomma i de musikaliska verken, och detta visar sig redan i de särskilda tonarternas väsende, som försätta åhörarne i olika tillstånd, i det några stämma sinnet till

---

[1]) Polit. VIII, 5. 1340, a, 15.

sorgsenhet, andra åter såsom de smältande tonarterna framkalla en vek stämning, andra åter försätta oss i en modererad (μέσως) och allvarlig stämning, och vissa tonarter väcka enthusiasm. Detsamma gäller äfven om rythmerna eller taktarterna. Några uttrycka fasthet och lugn, andra rörlighet, och bland dessa senare uttrycka vissa en häftig och uppsluppen, andra en fri och ädel rörelse. Af allt detta är klart, att musiken har makt öfver de ethiska affekttillstånden, kan på det mest inträngande sätt bestämma och gestalta dessa. Men om den har denna makt, är det nödvändigt, att den användes vid uppfostran, och att de unga undervisas i den [1]).

Det är icke nog med att åhöra andras prestationer. De unga böra lära sig att sjelfva sjunga och begagna instrument, ty dels behöfva de unga en lämplig sysselsättning, hvilken beredes dem genom den musikaliska exekutionen, dels kan man svårligen förvärfva sig ett verkligt omdöme öfver andras prestationer utan att sjelf hafva lagt hand vid verket [2]).

Den musikaliska undervisningen behöfver dock icke gifva rum åt den förebråelse för banausi, man rigtat mot densamma, då denna undervisning blott åsyftar, att man genom den i ungdomen vunna kunskapen må sättas i stånd att urskilja det sköna och på det rätta sättet fröjda sig deråt (δύνασθαι τὰ καλὰ κρίνειν καὶ χαίρειν ὀρθῶς διὰ τὴν μάθησιν γενομένην ἐν τῇ νεότητι). Grunden för den nämnda förebråelsen häfves derigenom, att man insigtsfullt bestämmer, till hvilken grad (μέχρι πόσου) ynglingar, som uppfostras till den politiska dygden, skola befatta sig med den utöfvande musiken, och träffar det rigtiga urvalet af lämpliga melodier och rythmer samt instrumenter, ty det är otvifvelaktigt, att vissa arter af musik finnas, hvilka den nämnda förebråelsen med rätta drabbar. Musikens studium måste så inrättas, att det icke hindrar en senare högre verksamhet, icke missgestaltar kroppen och gör den oskicklig till krigiska och politiska värf. Det

---

1) Polit. VIII, 5. 1340, a, 32 ff.
2) Polit. VIII, 6. 1340, b, 20.

får icke för den ålder, under hvilken det bedrifves, störa den öfriga användningen af kroppen och dess lemmar, ej för framtiden spärra vägen för annan undervisning [1]).

Vi hafva återgifvit det väsendtliga af den ideala republikens uppfostringsväsende. Aristoteles' framställning afbrytes vid bestämningarne af musikens plats i uppfostran, och äfven dessa äro icke slutförda. Af det sist anförda, äfvensom af många andra ställen framgår, att Aristoteles åsyftat att jemte musiken upptaga andra bildningselement, som vore egnade att bringa det menskliga väsendet med dess anlag och krafter till allsidig harmonisk utveckling. Det utmärkande för detta uppfostringsväsende är dess omfattning. Det är omfattande, icke genom läroämnenas mångfald, utan i det afseende, att alla väsendtliga andelar af det menskliga väsendet skola erhålla en motsvarande odling. Det innesluter i sig, såsom det framgått, omvårdnad af såväl den kroppsliga som den prykiska tillvaron och inom den senare icke mindre af affekten, än af intelligensen. Det är blott genom ett sådant uppfostringsväsende den inre autarkin i bildningen grundlägges. Vår tid har ännu att af Aristoteles inhemta isynnerhet insigt uti nödvändigheten af affektens sjelfständiga bildande, insigt deruti, att dennas odling måste i en sund uppfostran utgöra föremål för, så att säga, den ena hälften af den omvårdnad lagstiftaren tillskyndar det unga slägtet. Vår tid har i följd af ett bristfälligt psykologiskt studium länge saknat den rätta insigten i den betydelse, affekten och den dermed nära sammanhängande fantasin hafva såsom väsendtliga andelar af den menskliga tillvaron. Och denna bristfälliga insigt ger sig ögonskenligen tillkänna i uppfostringsväsendet. Vi misskänna det förhållande, hvaruti den menskliga lifskraftens olika beståndsdelar skola stå till hvarandra i den ideala tillvaron. Det vore fåkunnighet att vilja öfverflytta det Aristoteliska uppfostringssystemet till den moderna staten, men det vore lika origtigt att anse detta uppfostringsväsende med de grundtankar, på hvilka

---

[1]) Polit. VIII, 6. 1340, b, 34 ff.

det hvilar, icke hafva något intresse för vår tid eller att, såsom Oncken tyckes göra, deruti finna blott en förrådskammare af fördomar. Nämnda författare öfverraskas af den „ångest“, med hvilken Aristoteles vill sörja derför, att den särskilda fackutbildningen i lifvets mångfaldiga detaljer icke skall störa den allmänna humana bildningen, icke hämma dess tillståndkommande och tillägger, att vår tid icke känner denna ångest [1]). Vi förmena, att nämnda författare, då han fäller detta yttrande, icke känner till en af de väsendtliga delarne af den moderna kulturpolitiken. Äfven vår tids samhälle känner alltför väl den utomordentliga svårigheten att förlika den humana bildningens anspråk med den industriela verldens kraf på yrkesutbildning i de mångfaldiga detaljer, hvaraf den senare är sammansatt. Det bör icke vara obekant, att industrialismens och chrematismens ofantliga öfvervigt i våra dagar hotat att undergräfva den fria, ideala bildningens rätt och nedtrycka det menskliga till en „banausisk“ tillvaro. Och då nämnda författare anmärker [2]), att Aristoteles i sitt system afskär lifsnerven för hvarje högre undervisning, och att den skola, som han inrättar i sin stat, icke kan utgöra en förbildningsanstalt för forskaren, konstnären, athleten, virtuosen, emedan den obetingadt är underkastad statsändamålet, så måste härtill svaras, att såväl i den moderna staten som i fornålderns stat finnes och måste finnas en bildning, som är högre, än forskarens, konstnärens, athletens, att denna högre bildning är menniskans bildning, och att det är den, som åsyftas i den anstalt, af hvars grunddrag vi visat några, samt slutligen att vi icke böra vara okunniga om, hvad statsändamålet i den ideala republiken är. Detta ändamål är just det menskliga väsendets utveckling, de menskliga energiernas utbildning i deras rätta jemnmått.

För att komma till en positiv uppfattning af det Aristoteliska banausibegreppet få vi icke vara okunniga derom, att det finnes en banausi i modern form, och att denna ingifver den moderna lagstiftaren icke ringa bekymmer. „Det stora

---

1) Anf. Arb. II, p. 204.
2) II. p. 205,

flertalets af menniskor själslif utvecklas, yttrar A Smith, ur och vid deras alldagliga förrättningar. En menniska, som tillbringar hela sitt lif vid förrättandet af några enkla operationer, har intet tillfälle att utveckla sitt förstånd. Hon blir så stupid och ovetande, som det är möjligt för en mensklig varelse. Enformigheten af hennes stationära lif mattar nödvändigtvis äfven modet. Den förstör till och med kroppens energi och gör den oförmögen att använda sin kraft med lyftning och uthållighet annorstädes utom i den detaljförrättning, hvartill den blifvit vand. En sådan menniskas skicklighet i den särskilda detaljen synes vara förvärfvad på bekostnad af hennes intellektuela, sociala och krigiska dygder. Men i hvarje industrielt och civiliseradt samhälle är detta det tillstånd, hvaruti den fattige arbetaren eller den stora massan af folket nödvändigtvis måste förfalla" [1]). A. Smiths franska öfversättare och kommentator, G. Garnier, bekämpar folkundervisningsväsendet från den synpunkt, att detta står i strid med det på arbetsfördelningen beroende sociala tillståndet bland massan. Ett folkskoleväsende, som åsyftar för massan andens fria bildning, är oförenligt med dess sociala tillstånd. Såsom andra delningar af arbetet blir äfven den mellan handarbete och tankearbete desto nödvändigare, ju rikare samhället är, och såsom hvarje annan delning af arbetet är denna en verkan af tidigare framsteg och en orsak till framtida sådana. Är det, frågar nämnda författare, regeringen tillåtet att motverka denna arbetets fördelning och hämma den i dess naturenliga fortgång? Är det tillåtet att använda en del af statsinkomsterna till ett försök att förblanda tvänne områden af arbete, som naturligen sträfva till delning och afsöndring från hvarandra. Vi se, att det finnes en modern banausi, och att det finnes röster, som förklarat den för en naturnödvändighet. Den största ångest, som vår tid känner, är i sanning den att finna en utväg att förlika menniskans anspråk med den industriela verldens, att förlika den „fria" bildningens kraf med nyttans.

---

[1]) A. Smith. Wealth af Nations. V, I, 2.

